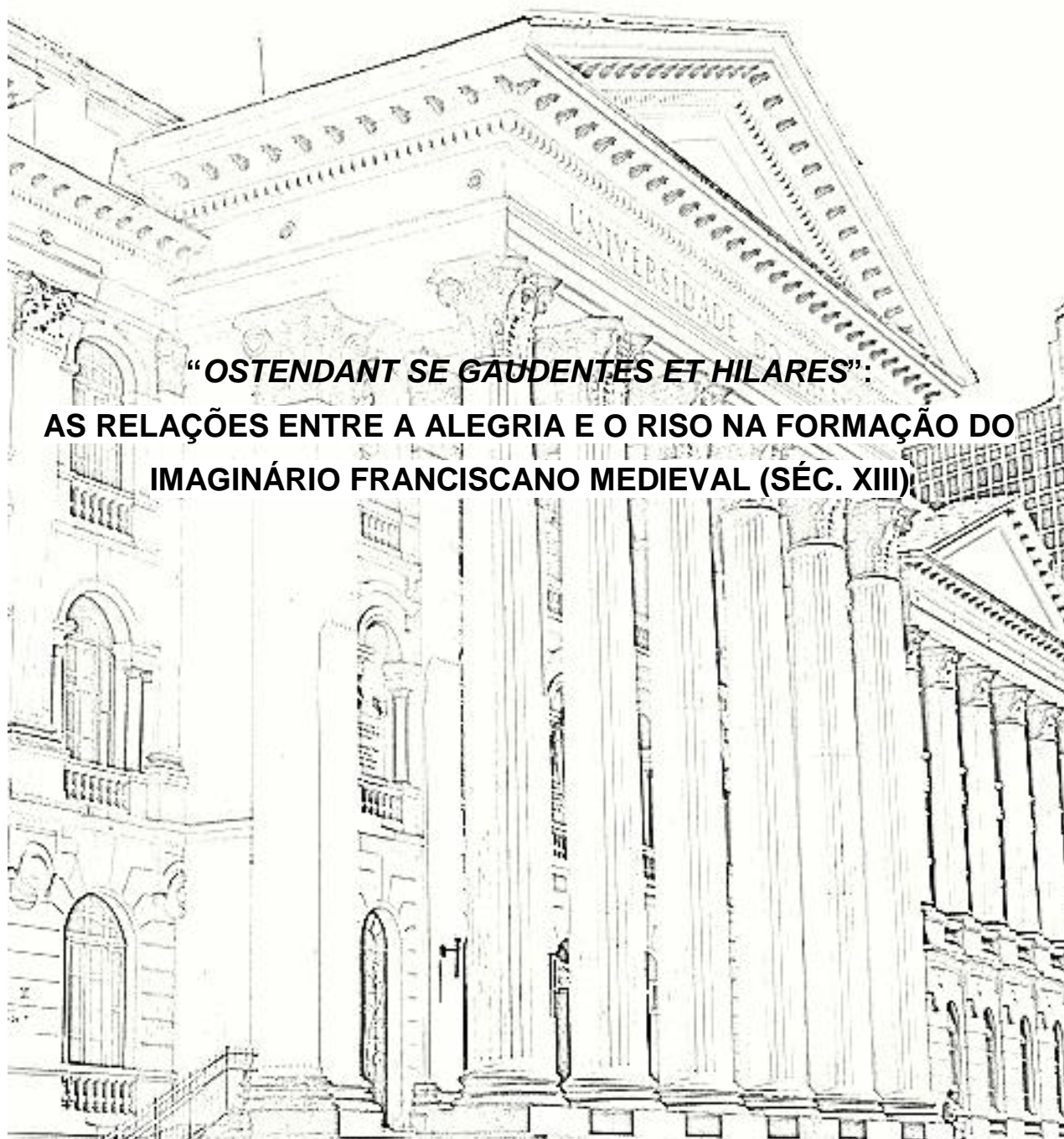


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

André Luiz de Siqueira



“OSTENDANT SE GAUDENTES ET HILARES”:
AS RELAÇÕES ENTRE A ALEGRIA E O RISO NA FORMAÇÃO DO
IMAGINÁRIO FRANCISCANO MEDIEVAL (SÉC. XIII)

Curitiba-PR

2017

André Luiz de Siqueira

**“*OSTENDANT SE GAUDENTES ET HILARES*”:
AS RELAÇÕES ENTRE A ALEGRIA E O RISO NA FORMAÇÃO DO
IMAGINÁRIO FRANCISCANO MEDIEVAL (SÉC. XIII)**

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Marcella Lopes Guimarães

Curitiba-PR

2017

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Siqueira, André Luiz de

"Os tendant se gaudentes et hilares": as relações entre a alegria e o riso na formação do imaginário franciscano medieval (séc. XIII) / André Luiz de Siqueira – Curitiba, 2017.

254f.; 29 cm.

Orientadora: Marcella Lopes Guimarães

Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Franciscanos - Hagiografia. 2. Religião e linguagem - História. 3. Riso. 4. Alegria. 5. Imaginário. I. Título.

CDD221.042

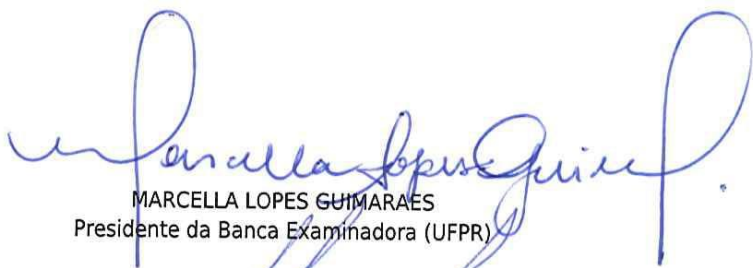


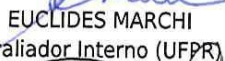
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Setor CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós Graduação em HISTÓRIA
Código CAPES: 40001016009P0

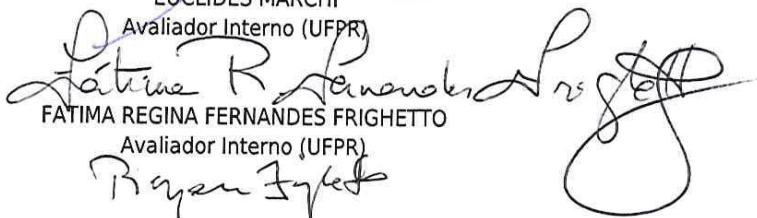
TERMO DE APROVAÇÃO

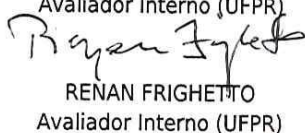
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **ANDRE LUIZ DE SIQUEIRA**, intitulada: **"*Ostendant se gaudentes et hilares*": as relações entre a alegria e o riso na formação do imaginário franciscano medieval (século XIII) "**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação.

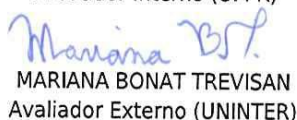
CURITIBA, 20 de Junho de 2017.


MARCELLA LOPES GUIMARAES
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


EUCLIDES MARCHI
Avaliador Interno (UFPR)


FATIMA REGINA FERNANDES FRIGHETTO
Avaliador Interno (UFPR)


RENAN FRIGHETTO
Avaliador Interno (UFPR)


MARIANA BONAT TREVISAN
Avaliador Externo (UNINTER)



DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu pai, Antonio Cardoso de Siqueira (*in memoriam*), que trazia dentro de seu corpo de gigante um menino brincalhão e carinhoso e que, mesmo nunca entendendo porque eu trazia tantos livros pra ler nas férias sempre revelou seu orgulho de poder ver seu filho se tornar “Doutor”... Papai, eu consegui!

Dedico à minha mãe, Dona Maria Lúcia, que ainda hoje me ensina, com seu jeitinho de viver, que verdades que não geram sorrisos não servem mesmo pra muita coisa.

Dedico à minha irmã, Ana Lúcia de Siqueira (Ir. Lúcia Maria dos Santos Anjos, OCD) que sempre me apoiou em minhas decisões e caminhos, mesmo deixando claro que não podemos ficar muito próximos sem que não haja guerra de travesseiros e cócegas.

Por fim, à minha querida Sandra Regina de Azevedo Kuhn, que com seu carinho e amor me acolheu em seu coração quando mais precisei, transformando, aos poucos, minhas novas histórias em belas lendas a cada manhã. Depois que ela me pegou pela mão, nunca mais precisei viajar sozinho...

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus amável e risonho que descobri nos quase vinte anos na “escola franciscana” da vida e a São Francisco de Assis que, nas entrelinhas de seus antigos biógrafos, me ensinou que Deus era uma grande festa!

Agradeço de coração a minha orientadora, a Prof.^a Dr^a. Marcella Lopes Guimarães, minha “Capitã”, que desde o início acreditou em mim e, mesmo quando meu navio passava por momentos de tempestades e ameaçava se despedaçar junto a rochedos que a vida nos põe a frente, soube ser forte e exigente comigo, vendo sempre o que havia de melhor em mim. Capitã, minha Capitã, obrigado por não desistir de mim!

Aos professores, Euclides Marchi e Fátima Regina Fernandes, que com suas correções e sugestões dadas durante o Exame de Qualificação, certamente deixaram este estudo mais rico e, porque não dizê-lo, mais atraente. À Germaine Mandelsaft por sempre se mostrar disponível e generosa comigo nos trabalhos ligados à arte da tradução.

Por fim, aos frades e formandos da Província São Francisco de Assis, da Ordem dos Frades Menores Conventuais, minha eterna gratidão por terem me possibilitado iniciar e desenvolver a maior parte dessa pesquisa doutoral e por me compreenderem mesmo quando decidi trilhar outros caminhos e viver novas histórias, sempre *in nomine sancti Francisci*.

Era um lugar em que Deus ainda acreditava na gente...
Verdade
que se ia à missa quase só para namorar
mas tão inocentemente
que não passava de um jeito, um tanto diferente,
de rezar
enquanto, do púlpito, o padre clamava possesso
contra pecados enormes.
Meu Deus, até o Diabo envergonhava-se.
Afinal de contas, não se estava em nenhuma Babilônia...
Era, tão só, uma cidade pequena,
com seus pequenos vícios e suas pequenas virtudes:
um verdadeiro descanso para a milícia dos Anjos
com suas espadas de fogo.
- um amor!
Agora,
aquela antiga cidadezinha está dormindo para sempre
em sua redoma azul, em um dos museus do Céu.

(Mario Quintana)

RESUMO

A alegria e o riso, no decorrer dos séculos, sempre fizeram parte do imaginário popular no que se refere ao adjetivo “franciscano”. Entretanto, fazendo uso de novas abordagens e de uma moderna crítica documental, observa-se que as relações entre esses dois conceitos nem sempre se deram de forma pacífica, especialmente, nos primeiros biógrafos de São Francisco de Assis, que em suas narrativas sempre se mostraram ambíguos e desconfiados ao terem que representá-lo rindo. Deste modo, o objetivo deste estudo foi analisar essa relação entre a alegria e o riso na literatura hagiográfica franciscana do século XIII – da *Vita beati sancti Francisci* até a *Compilatio Assisiensis* - identificando e problematizando suas continuidades, rupturas e ressignificações diante das exigências e sensibilidades dos novos contextos urbanos e religiosos em que se inseriram.

Palavras-chaves: Franciscanismo – Hagiografia – Riso – Alegria – Imaginário.

ABSTRACT

Over the centuries laughter and joy have always been a part of the popular imagination in its association with the adjective "Franciscan". However, new approaches and modern documentary criticism point out that the relationship between laughter and joy had not always been a peaceful one, especially among the the early biographers of St Francis of Assisi. Indeed, their narratives always were ambiguous and distrustful in their representation of the Saint when he is laughing. Therefore, the objective of this dissertation is to study the relationship between laughter and joy in the Franciscan hagiographic literature of the 18th century - from *Vita beati...* to *Compilatio...*- by identifying and questioning their continuity, their rifts and their re-signification within the context of the requirements and sensitivities of the new urban and religious contexts in which they are inserted.

Keywords: Franciscanism – Hagiography – Laughter – Joy – Imaginary.

SOMMARIO

La gioia e il riso, nel corso dei secoli, sempre hanno fatto parte del immaginario popolare per quanto riguarda l'aggettivo "francescano". Tuttavia, facendo uso di nuovi approcci e una moderna critica documentale, si osserva che i rapporti tra questi due concetti non sempre hanno stato tranquile, soprattutto nei primi biografi di San Francesco d'Assisi, che nel loro racconti sono sempre ambigui e diffidenti di dovere rappresentarlo ridendo. Pertanto, l'obiettivo di questo studio è quello di analizzare il rapporto tra la gioia e il riso nella letteratura agiografica francescana del XIII secolo - della *Vita beati Sancti Francisci* al *Compilatio Assisiensis* - identificando e mettendo in discussione le sue continuità, rotture e nuovi significati alle richieste e alle sensibilità dei nuovi contesti urbani e religiose in cui è inserita.

Parole-chiavi: Francescanesimo – Agiografia – Risata – Gioia – Immaginario.

LISTA DE ABREVIATURAS

LITERATURA FRANCISCANA

RB	<i>Regula Bulata</i> (Regra Bulada)
RnB	<i>Regula non Bulata</i> (Regra não-Bulada)
Actus	<i>Actus beati Francisci et sociorum eius</i> (Ato do bem-aventurado Francisco e de seus companheiros)
Fior	<i>I Fioretti di San Francesco</i>
LTC	<i>Legenda Trium Sociorum</i> (Legenda dos Três Companheiros)
1 Cel	<i>Vita beati sancti Francisci</i> , (Primeira Vida de São Francisco)
2 Cel	<i>Memoriale in desiderio animae</i> , de Tomás de Celano (Memorial do desejo da alma)
Test.	<i>Testamentum de São Francisco</i>
SP	<i>Speculum Perfectionis</i> (O Espelho da Perfeição)
CAss	<i>Compilatio Assisiensis</i> (Compilação de Assis)
CE	<i>Carta encíclica de Frei Elias de Cortona acerca do trânsito de São Francisco</i>
LM	<i>Legenda Maior Sancti Francisci</i> (Legenda Maior de São Francisco)
Adm	<i>Admoestações de São Francisco</i>
BFL	Bilhete a Frei Leão

LITERATURA BÍBLICA

Antigo Testamento

Gn	Livro do Gênesis
Dt	Livro do Deuteronômio
1 Rs	Primeiro Livro dos Reis
2 Rs	Segundo Livro dos Reis
Eclo	Livro do Eclesiástico
Sl	Livro dos Salmos
Ez	Livro do Profeta Ezequiel
Is	Livro do Profeta Isaías
Jr	Livro do Profeta Jeremias
Ct	Cântico dos Cânticos
Jó	Livro de Jó

Novo Testamento

Mt	Evangelho de Mateus
Lc	Evangelho de Lucas
At	Ato dos Apóstolos
Ap	Livro do Apocalipse

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	11
2.	OS FRANCISCANOS E AS CIDADES ITALIANAS DO BAIXO MEDIEVO.....	27
2.1	FRANCISCO DE ASSIS E O MOVIMENTO FRANCISCANO: HERANÇAS E DESAFIOS.....	27
2.2	O FRANCISCANISMO PRIMITIVO E AS ESTRUTURAS RELIGIOSAS DO SÉCULO XIII.....	49
2.2.1	As estruturas eclesiais no século XIII.....	51
2.2.2	A mensagem franciscana e uma espiritualidade cristã em transição.....	77
3	UM CORPUS LITERÁRIO “MILITANTE”: APRESENTAÇÃO E CRÍTICA DOCUMENTAL DAS FONTES UTILIZADAS.....	82
3.1	SANTIDADE E LITERATURA HAGIOGRÁFICA.....	82
3.2	APRESENTAÇÃO E CRÍTICA DOCUMENTAL DAS FONTES DOCUMENTAIS UTILIZADAS.....	88
3.2.1	A <i>Admonitio XX</i> de Francisco de Assis.....	88
3.2.2	A <i>Vita beati sancti Francisci</i>	92
3.2.3	O <i>Memoriale beati Francisci in desiderio animae</i>	97
3.2.4	A <i>Legenda trium sociorum</i>	104
3.2.5	A <i>Legenda Maior</i>	110
3.2.6	A <i>Compilatio Assisiensis</i>	120
4	A ALEGRIA “FRANCISCANA” E AS EXIGÊNCIAS DE UMA ÉPOCA.....	126
4.1	UM HUMANISMO MEDIEVAL “URBANO”?.....	127
4.2	A NATUREZA E A BELEZA: UMA ALEGRIA “TOCÁVEL”.....	137
4.3	O SANTO QUE SABIA BRINCAR: A DIMENSÃO LÚDICA.....	145
5	LOUCO OU MODELO?: A “JUSTA MEDIDA” E OS USOS POLÍTICOS DAS REPRESENTAÇÕES DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS NO SÉCULO XIII.....	169
5.1	O FRANCISCANISMO E OS NOVOS ESPAÇOS URBANOS.....	171
5.1.1	A busca de um rosto para as novas cidades.....	171
5.1.2	Francisco de Assis: entre a floresta e a cidade.....	177
5.1.3	A pregação franciscana, novas sociabilidades e as políticas urbanas.....	183

5.1.4. A “boa palavra”, a “palavra ociosa”, a alegria moderada e o riso desmedido.....	193
5.2 A POBREZA E A ALEGRIA: MORTIFICAÇÃO OU UM MODO DE BRINCAR?.....	207
5.3 O TEMA DA “LOUCURA” NO FRANCISCANISMO PRIMITIVO.....	211
5.4 UM SANTO “POLÍTICO”: OS USOS DE FRANCISCO PELA IGREJA E PELA <i>ORDO MINORUM</i>	218
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	233
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	247

1. INTRODUÇÃO

“*Verba vana aut risui apta non loqui*”¹, repetia com voz ameaçadora o velho cego, Jorge de Burgos, o monge encurvado pelo peso da idade que, ao citar um ponto da Regra de São Bento, reprovava a seus confrades que se entregavam ao riso desenfreado no *scriptorium*, ao mesmo tempo em que, ao saber da presença do seu hóspede ilustre, o franciscano Guilherme de Baskerville, desculpava-se não sem uma pitada de ironia: “mas vós vindes de outra ordem em que me dizem ser vista com indulgência mesmo a alegria mais inoportuna”.

Nesta cena imortalizada pelo romance de Umberto Eco², dois elementos se mostram em destaque. De um lado, a figura de um beneditino veementemente contrário ao riso e apoiado nas tradições monásticas, de outro, um franciscano cuja fama de sua ordem devia ser indulgente em relação ao que se chamou de “alegria mais inoportuna”³. Segundo Jacques Le Goff, esse modelo monacal fazia do monge um “especialista em lágrimas (*is qui luget*)”⁴, aquele que chora, ao passo que o frade Menor, discípulo de seu mestre, Francisco de Assis (1182-1226), tornava-se cada vez mais “*is qui ridet*”, aquele que ri.

Segundo ainda Le Goff, essa alegria contagiante e algumas vezes até mesmo inoportuna parecia fazer parte do “perfil”, ainda em construção, daqueles primeiros frades franciscanos⁵ ao ponto de ser registrada em vários documentos da época. Vale citar aqui, ao menos um destes, na verdade, uma crônica intitulada *De adventu*

¹ “Não falar palavras frívolas ou aptas a excitar o riso”. Aqui é interessante reproduzir também a sequência do mesmo capítulo, a saber, “*risum multum aut excussum non amare*” (“não amar o riso demorado ou forte”). Regra de São Bento, Cap. VI.

² ECO, Umberto, **O nome da Rosa**, 209, p. 125.

³ Neste sentido, vale conferir o interessante artigo do professor Paulo Góes, intitulado “O problema do riso em *O nome da rosa*, de Umberto Eco”, em que se analisa com profundidade, numa leitura filosófica, a posição do personagem Jorge de Burgos que defendia que o riso é mal porque era fonte de dúvida e, por sua vez, a posição de Guilherme de Baskerville que fazia apologia ao riso como sinal da racionalidade humana. (Cf. GÓES, Paulo, **O problema do riso em O nome da rosa, de Umberto Eco**. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.21, v. 21, n. 28, p. 213-240, jan./jun. 2009.

⁴ LE GOFF, Jacques, **São Francisco de Assis**, 2001, p. 228.

⁵ Para este estudo, o qualitativo “franciscano” será utilizado para designar qualquer elemento referente ao movimento fundado por São Francisco de Assis, das suas origens até seus desenvolvimentos históricos. Mesmo ciente da distinção - ao que parece, mais interpretativa que metodológica - feita pelo historiador italiano, Grado Giovanni Merlo, que tendia a identificar como “franciscano” somente aquela “primeira geração” que compreenderia da sua fundação, em 1209 até a morte de Francisco de Assis, em 1226, preferindo, depois disso, denominar o mesmo movimento de “Menoritismo”. Esta distinção visava acentuar que após a morte do fundador a Ordem sofreu metamorfoses tais que não mais se identificava com um determinado “projeto inicial” (sempre questionável e ainda hoje aberto a novas abordagens), não podendo mais, assim, ser chamada propriamente, de “franciscana”. Por tratar-se de um debate sobre tendências historiográficas, optou-se, para este estudo, pela não distinção entre os termos “franciscanismo” e “menoritismo”.

fratrum minorum in Angliam [Da chegada dos frades menores à Inglaterra], escrita pelo franciscano inglês, Thomas de Eccleston e datada de 1258/1259. Nesta, dois episódios são dignos de nota. O primeiro deles, trata de como alguns frades se instalaram na cidade inglesa de Cantuária e de como, à noite, depois do trabalho do apostolado, acendiam o fogo, cozinavam e “*bebiam alegremente*” (*et sic cum gaudio biberent*)⁶ em círculo, e de como, muitas vezes, se “*divertiam roubando a bebida uns dos outros amigavelmente*” (*ut felicem se reputaret qui ab alio amicabiliter rapere posset eas*)⁷. Em outro episódio, o cronista narra de que forma um grupo de frades muito jovens que ria em demasia tanto no coro (Fig.13) quanto na mesa foram corrigidos pelo próprio Cristo numa visão:

Os frades sempre foram tão bem humorados e alegres entre si que mal conseguiam conter o riso só de olhar um para o outro. Por isso, como os frades jovens de Oxford riam muito, foi imposto a um deles que recebesse tantas disciplinas quantas vezes risse no coro ou à mesa. Aconteceu que, como tinha recebido onze disciplinas em um só dia e não podia conter o riso, teve numa noite uma visão de que todo o convento estava no coro, e os frades eram tentados a rir, como de costume; e eis que o Crucificado que estava pregado na porta do coro se voltou para eles como se estivesse vivo e disse: “São filhos de Coré⁸ (cf. Nm 16) os que riem e dormem na hora da cruz”. Parecia-lhe também que o crucificado tentava tirar as mãos do patíbulo, como se quisesse descer e ir embora; e que o custódio do lugar subiu logo e reforçou os cravos de modo que ele não desceu. Aterrorizados quando lhes contou a visão, os frades portavam-se com mais maturidade e sem rir muito. Tinham tanto zelo pela verdade que dificilmente ousavam contar alguma coisa com exagero e dificilmente escondiam as próprias culpas, mesmo quando sabiam que seriam punidos se as confessassem⁹.

⁶De Adventu, 7.

⁷De Adventu, 7.

⁸ Coré, na literatura bíblica, trata-se de um levita que, no *Livros dos Números*, era descrito como “filho de Izar, filho de Coate, filho de Levi” (Nm 16,1), e que fazia oposição a Moisés e Arão na intenção de se tornar ele próprio o líder do povo hebreu. Esse movimento ficou conhecido como a “Revolta de Coré”.

⁹“*Fuerunt tamen fratres omni tempore inter se ita iocundi et laeti, ut vix in aspectu mutuo se temperarent a risu. Unde cum iuvenes fratres Oxoniae nimis frequenter riderent, iniunctum fuit cuidam ut quotiens rideret in choro vel in mensa tot reciperet disciplinas. Accidit autem, ut cum undecim disciplinas in una die recepisset, nec tamen posset se a risu cohibere, visum fuit ei quadam nocte, quod totus conventus more solito stetit in choro, et tentabantur fratres ridere more solito; et ecce crucifixus, qui stetit ad ostium chori, convertit se ad eos quasi vivus, et ait; “Filii Corae sunt, qui in hora crucis ridet et dormiunt”. Videbatur etiam ei, quod crucifixus nitebatur extrahere manus suas a patibulo, quasi volens descendere et recedere; et ecce custos loci statim ascendit et confirmavit clavos, ita quod non descendit. Hac igitur visione publicata terri fratres maturius et sine risu notabili se gerebant. In tantum autem veritatem zelabant, ut vix hyperbolice aliquid loqui auderent, vel etiam propria delicta, cum tamen se puniendos scirent si confiterentur, celarent”.* (De Adventu, 28). Para o textos originais latinos utilizados nesse estudo, Cf. MENESTÔ, E.; BRUFANI, S.; CREMASCOLI, G. (orgs.), **Fontes Franciscani** (Medioevo Franciscano. Testi 2), Santa Maria degli Angeli-Assisi, 1995).

Todos esses exemplos narrados acima parecem ter sobrevivido aos séculos e perpassado, de alguma maneira, o imaginário coletivo que ainda hoje tende a conceber o adjetivo “franciscano” com conceitos que parecem desde sempre inerentes a este, como é o caso da “alegria” e do “riso”. Entretanto, ao menos no que diz respeito ao campo da literatura hagiográfica franciscana, estes conceitos não se mostram de forma alguma como pontos pacíficos: Por que os primeiros biógrafos de São Francisco de Assis - com exceção de uma compilação do fim do século XIII – nunca o representam rindo ou, nas raríssimas aparições em que o descrevem, fazem de tudo para atenuar esse riso, mesmo sendo unânimes em reafirmar sua personalidade alegre?

Desta forma, o objetivo principal deste estudo é problematizar a alegria e o riso na sociedade medieval urbana do século XIII, bem como suas continuidades e rupturas nas origens e na formação da literatura hagiográfica franciscana do século XIII.

É preciso deixar claro que não se trata de se ocupar propriamente com a questão se o santo de Assis alguma vez riu enquanto viveu, mas de se compreender por que seus hagiógrafos mostram-se hesitantes em retratá-lo como alguém dado a uma alegria “demasiadamente humana” e próxima ao riso, preferindo, não poucas vezes, ater-se ao tema bem conhecido do “*Christus agelastus*” [o Cristo que não ri], como se verá mais adiante, e assim, construindo eles próprios um “*Franciscus ageslatus*”, embora dotado de um “rosto alegre” (*hilari vultu*).

O presente estudo, de alguma forma, dá continuidade a outras duas pesquisas desenvolvidas em âmbito acadêmico. A primeira, uma monografia de conclusão de curso, que trata da busca de um “rosto” para Francisco de Assis ainda no século XIII, estudo este que serviu para aguçar minha sensibilidade para o fascínio pelo problema das hagiografias franciscanas e seus conflitos no intuito de apresentarem uma imagem “oficial” para o santo de Assis¹⁰. O segundo trabalho investigativo, ainda inspirado pelo primeiro, trata-se de uma obra de maior fôlego que tinha o objetivo de, analisando as mesmas fontes documentais, identificar como esses primeiros biógrafos retrataram ou construíram a imagem da Ordem dos

¹⁰SIQUEIRA, André Luiz de. **Videmus nunc per speculum: a (des) construção da memória hagiográfica de São Francisco de Assis na primeira metade do século XIII**. 2010. 83 f.. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2010, sob orientação do prof. Dr. Geraldo Pieroni.

Frades Menores¹¹. Como se pode notar, tratava-se de um estudo necessário uma vez que se Francisco desde cedo é chamado de “*forma minorum*”, isto é, “forma/modelo dos Frades Menores”, e, se haviam multiplicado os “rostos” do fundador, era de se esperar que também seu movimento fosse representado de diversas formas, segundo os desejos e necessidades de cada época e grupos que geraram estas produções literárias.

Entre os conceitos históricos trabalhados aqui, alguns merecem destaques sobre sua definição e problemas conceituais, bem como suas aproximações e seus distanciamentos com outras ideias que, de alguma maneira, lhes dizem respeito. É o caso, por exemplo, do conceito de “alegria”, de “riso” e, finalmente, de “imaginário”. Se todas essas palavras possuem a sua história é porque sofreram mudanças, seja em sua forma, seja em seus sentidos, durante o processo histórico das sociedades que as criaram ou as recriaram.

Definições são sempre um trabalho penoso, ainda mais para um historiador que deve se debruçar sobre coisas que mudam com o passar do tempo. Assim acontece, por exemplo, com o caso da “alegria”. Já no prefácio de seu livro *A história da alegria*, Adam Potkay registra uma definição geral do referido conceito, para só depois ir destacando continuidades e rupturas que esta sofreu na história da literatura, ponto de partida para suas observações. Para o autor, apoiando-se numa sugestão de John Locke em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, de 1689, a alegria

(...) é o deleite da mente em razão de algo que ocorre ou que parece certo que ocorrerá em breve. Ela é frequentemente a experiência da reunião ou realização do desejo ao menos temporariamente aplacado. Alegria é o que nós sentimos, e aquilo que nós sabemos sentir, uma vez que somos seres reflexivos, em situações reais ou imaginárias, em que se encontra aquilo que foi perdido (...) ¹².

Nesta primeira tentativa de definição, pode-se salientar que o autor coloca a alegria num lugar bem definido, a mente, e logo de antemão já a dispõe em relação ao desejo e sua realização. Em seguida, afirma que a alegria é um sentimento que

¹¹ SIQUEIRA, André Luiz. *Innova dies nostros, sicut a principio: Uma análise das representações da Ordo Minorum na literatura hagiográfica franciscana (1229-1266)*. 2013. 187 p.. Dissertação de Mestrado em História. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, sob orientação do prof. Dr. Euclides Marchi.

¹² POTKAY, Adam, *A história da alegria: Da Bíblia ao Romantismo tardio*, 2010, p. 9.

não encontra seu repouso e seu fim na mera sensação de deleite, mas também na reflexão sobre tal deleite, podendo desdobrar-se também ela numa construção.

Outro aspecto importante a se considerar na tentativa de definir o que seja a alegria é sua relação com a felicidade. Por sua natureza, a alegria parece ser expressa em sua pluralidade, ao passo que “a felicidade, ao contrário, tende a ser um atributo ou uma realização mais uniforme, ao menos no interior de uma dada comunidade ou de acordo com um conjunto de pressupostos”¹³. Não se pode esquecer que a felicidade “pode conter episódios de alegria”¹⁴, mesmo que muitas dessas alegrias, segundo os filósofos, sejam inapropriadas. Foi a Antiguidade clássica que deixou o legado de que a felicidade e a alegria são coisas distintas entre si. A felicidade apresentaria-se, então, como um atributo que “valoriza a integridade, a constância e a sabedoria internas relativamente à mutabilidade, à perda e à morte externas”¹⁵, ao passo que a alegria envolveria “uma quebra do eu, uma aniquilação dos sentidos e uma cristalização da consciência como uma alteridade radical”¹⁶.

Afirmar que a alegria seja um deleite da mente humana não significa dizer que seja um processo puramente psíquico. Tal sentimento deixa marcas na própria corporeidade uma vez que nota-se que ela deixa o pescoço “estendido ereto, sem dureza, como se ele adicionasse uma medida a estatura... as articulações devem se distender, e os tendões devem se expandir (...) o olho será “sorridente e cintilante”¹⁷. Tais apontamentos mostrar-se-ão úteis ao se tentar compreender o que significaria o tema do “*vultus hilarius*” (o rosto ou semblante alegre) tão explorado não só pelos primeiros biógrafos de São Francisco de Assis, como por ele próprio em seus escritos. Logo de início, o leitor se dará conta, de que a alegria “ainda que frequentemente envolva uma resposta física, é mais habitualmente associada a bens inatingíveis que tangíveis, espirituais que sensuais”¹⁸. Quanto aos termos usados para nomear a alegria, pode-se dizer que os estoicos romanos tiveram um papel determinante ao distinguir, por exemplo, *gaudium* de *laetitia*. Assim, preferiam reservar “*gaudium* para um estado de mente constante, e usavam a palavra *laetitia* para designar seja uma alegria irracional, seja, de maneira menos negativa, os

¹³ POTKAY, *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ POTKAY, *Id.*.

¹⁵ POTKAY, *Id.*.

¹⁶ POTKAY, *Id.*.

¹⁷ POTKAY, *Ibid.*, p. 24.

¹⁸ POTKAY, *Ibid.*, p. 25.

aspectos físicos de *gaudium* – caso em que a melhor tradução do termo é contentamento”¹⁹. Quanto ao seu desenvolvimento nas línguas modernas, Potkay ressalta que

(...) *laetitia* se torna *alégresse* (francês), *alegrezza* (italiano) e *alegría* (espanhol). O espanhol clássico reconhece uma diferença entre *gozo* e *alegría* baseada na distinção estoica entre *gaudium* e *laetitia*: no verbete gozo do Dicionário Covarubias de 1611, define-se (em latim) que “*gaudium* é quando a alma é alegrada por algo, mas não ao ponto de ser externalizado, aparecendo claramente; mas *laetitia* é quando a alma é movida de tal modo, que ela é forçada para fora e se torna claramente reconhecível na face”²⁰.

Tais distinções serão de grande contribuição para se compreender os usos que os hagiógrafos franciscanos fazem destes termos quando precisam aplicá-los a momentos diversos na vida do santo (mesmo que nem sempre pareçam ter clareza disso!). Da mesma maneira, faz-se importante traçar uma tipologia do riso e de seus usos por estes biógrafos. Para isso as contribuições teóricas de Georges Minois em sua célebre *História do riso e do escárnio*, de 2003, tornam-se imprescindíveis. Não por acaso, inicia seu estudo dizendo que “o riso é um caso muito sério para ser deixado para os cômicos”²¹. Neste sentido, a primeira coisa que se deve saber sobre o riso é que também ele é pluriforme, podendo ser “alternadamente, agressivo, escarnecedor, amigável, sardônico, angélico, tomando formas de ironia, do humor, do burlesco, do grotesco”²². Minois recorda que desde Antiguidade fazem-se estudos sobre o riso. Desde Aristóteles, multidões de filósofos, historiadores, psicólogos e sociólogos se detêm a investigar a questão do riso. Para citar estudiosos de nosso tempo, basta elencar as contribuições de Edmund Bergler, em seu *Laughter and Sense of humor*, de 1956; Alexandre Herzen, em 1954; o clássico estudo de Mikhail Bakhtin, traduzido para o francês em 1970; passando por Jacques Le Goff e o riso na Idade Média²³. Outro aspecto do riso é que ele “adquire formas diferentes, mas um camponês egípcio do Médio Império pode muito bem ter um senso de humor tão desenvolvido quanto Oscar Wilde”²⁴.

¹⁹ POTKAY, Id.

²⁰ POTKAY, *Ibid.*, p. 26.

²¹ MINOIS, Georges, *História do riso e do escárnio*, 2003, p. 15.

²² MINOIS, Id.

²³ Para uma lista mais completa, cf. os estudiosos citados em MINOIS, Georges, *Ibid.*, p. 16.

²⁴ MINOIS, *Ibid.*, p. 17.

Tal polissemia sobre o riso implica desafios ao historiador inclusive no momento de traçar que metodologias escolher, uma vez que este deve se adequar ora ao riso como prática e ora como teoria. Sobre isso, no que diz respeito à teoria sobre o riso,

(...) é, evidentemente, muito mais evolutiva e fácil de seguir. Em todas as épocas foram escritos tratados sobre o riso, exprimindo a opinião dominante sobre esse assunto na sociedade ou em certos grupos sociais. A história do riso é, antes de tudo, a história da teoria do riso. (...) Já a prática revela-se, claramente, mais difícil de perceber. As fontes são heteróclitas e dispersas e, muitas vezes, enganadoras. A prática do riso evolui de maneira muito mais lenta e imperceptível que a teoria. Entretanto, mesmo nesse nível, deve ser possível fazer uma ideia²⁵.

Como será observado no decorrer deste estudo, essas teorias sobre o riso vigentes na Baixa Idade Média, tiveram papel fundamental no modo como esses primeiros hagiógrafos tratavam o problema da alegria e do riso em Francisco de Assis, mesmo que, às vezes, tivessem alguns lapsos de originalidade capazes de, também eles, oferecerem um contributo “franciscano” a tais teorias. É importante lembrar que, segundo Minois, existem dois tipos de riso que agravam ainda mais o trabalho do historiador: há um aspecto individual e um aspecto coletivo do riso²⁶. Neste ponto justifica-se o uso muito limitado das teorias de Bakhtin para este presente estudo, uma vez que, além das várias críticas²⁷ feitas às suas considerações sobre o riso carnavalesco e suas concepções rígidas sobre cultura erudita e cultura popular, suas contribuições se fazem a partir do riso coletivo, ao passo que em nosso recorte temático repousa sobre o riso de um santo, isto é, sobre o riso de um indivíduo.

Por último, é preciso definir o que entendemos aqui por “imaginário” e, por conseguinte, por “imaginário franciscano”. Jacques Le Goff apresenta uma definição de imaginário em três frentes: uma conceitual, uma documental e uma imagética.

Em primeiro lugar, o conceito de imaginário deve distinguir-se do de representação, este último tão bem explorado, entre outros, por Roger Chartier²⁸. Le

²⁵ MINOIS, *Ibid.*, p. 18.

²⁶ MINOIS, *Ibid.*, p. 19

²⁷ Cf. o último capítulo deste estudo em que se discutem com melhor profundidade as teorias de Mikhail Bakhtin e o alcance de seus críticos.

²⁸ CHARTIER, Roger, **O mundo como representação**, 1991.

Goff assinala que a representação “engloba todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida”²⁹ colocando a representação sempre associada ao processo de abstração. Por sua vez, o imaginário “pertence ao campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transportada em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra”³⁰. Assim, se a representação de um santo como Francisco de Assis é uma imagem idealizada deste, no âmbito do imaginário, o mesmo Francisco ganharia rostos e formas que vão além do sugerido pelo intelecto, tocando com firmeza inclusive no campo da fantasia.

Em segundo lugar, o imaginário deve se distinguir do simbólico. Para o historiador francês, “só se pode falar de simbólico quando o objeto considerado é remetido para um sistema de valores subjacente – histórico ou ideal”³¹. Neste sentido, por exemplo, o símbolo franciscano do “Tau” (T) é um símbolo porque aponta para um conjunto de valores e tradições que remontam a própria Sagrada Escritura e ganha outros elementos quando é lido a partir da ótica da espiritualidade franciscana e de como o próprio Francisco a ressignificava.

Em terceiro, é igualmente necessário diferenciar o imaginário do conceito de ideologia, uma vez que o “ideológico é empossado por uma concepção de mundo que tende a impor à representação um sentido tão perversor do “real” material como do outro real, do “imaginário”³².

A segunda frente, nesta tentativa de se apresentar uma definição para o imaginário, refere-se à documentação que a encerra. Assim, por exemplo, “o pergaminho, a tinta, a escrita, os selos, etc, exprimem mais que uma representação: exprimem também uma imaginação da cultura, da administração, do poder”³³. Se todo documento pode conter uma parte do imaginário de um grupo social em que é produzido, é verdade também que há documentos por excelência que são a produção do imaginário: as obras literárias e as artísticas. No intuito de colher elementos do imaginário contidos em tais documentos, o historiador deve antes respeitá-los em suas especificidades³⁴, evitando forçar suas fontes a dizerem o que ele quer que elas digam. Vale dizer que a literatura hagiográfica lida a partir de

²⁹ LE GOFF, Jacques, **O imaginário medieval**, 1994, p. 11.

³⁰ LE GOFF, **Id.**

³¹ LE GOFF, **Ibid.**, p. 12.

³² LE GOFF, **Id.**

³³ LE GOFF, **Ibid.**, p. 13.

³⁴ LE GOFF, **Ibid.**, p. 14

novas abordagens historiográficas, vem revelando aspectos essenciais para uma compreensão do imaginário medieval.

Por fim, a terceira frente diz respeito ao fato de no “imaginário haver imagem”³⁵. Mesmo que possa parecer óbvio, essa constatação serve para lembrar ao historiador que seu material transcende o âmbito puramente intelectual. De fato,

(...) se é verdade não haver pensamento sem imagens, tão pouco deveremos deixar-nos nos afogar no oceano de um psiquismo sem limites. As imagens que interessam ao historiador são imagens coletivas, amassadas pelas vicissitudes da história, e formam-se, modificam-se, transformam-se. Expressam-se em palavras e em temas, São-nos legadas pelas tradições, passam de uma civilização para outra, circulam no mundo diacrônico das classes e das sociedades humanas. E pertencem também à história social sem que, no entanto, nela fiquem encerradas. (...) O imaginário alimenta o homem e fá-lo agir. É um fenômeno coletivo, social e histórico. Uma história sem o imaginário é uma história mutilada e descarnada³⁶.

Por tudo isso, é muito bem justificado que um estudo histórico que vise compreender a trajetória de um movimento religioso como o franciscanismo seja provocado a fazê-lo sem deixar de lado suas expressões no campo do imaginário, entendendo aqui como “imaginário franciscano” todo o conjunto de imagens construídas e legadas, principalmente através da arte e da literatura hagiográfica em torno a São Francisco de Assis, e que contribuíram para a formação de uma identidade tipicamente “franciscana” que, mesmo em meio a eventuais rupturas e ressignificações, permaneceram mais ou menos constantes no imaginário coletivo através dos séculos, mesmo diante de relações problemáticas como foram as que envolvem a alegria e o riso dentro de tal processo.

Para se entender o problema do riso e da alegria na literatura hagiográfica franciscana é preciso buscar suas raízes no pensamento cristão medieval que, por sua vez, remonta as suas bases na própria tradição bíblica e suas ambiguidades em relação à risibilidade. Certamente existiram elementos cheios de humor no Antigo Testamento e mesmo, “em raríssimas passagens, o escárnio e a zombaria são emprestados a Javé como instrumento de correção³⁷ dos descrentes ou inimigos do

³⁵ LE GOFF, *Id.*

³⁶ LE GOFF, *Ibid.*, p. 16.

³⁷ “Aquele que habita no céu zombará deles, e o Senhor os escarnecerá” (Sl 2,4); “Tu, Senhor, zombarás deles, reduzirá a nada todas as gentes” (Sl 58,9).

povo de Israel”³⁸. Como observa René Voetzel, “a tradição hebraica associa o ato risível a dois vocábulos: “*Çahaq* designa um riso que exprime a alegria e a satisfação, enquanto *Lahaq* designa um riso zombeteiro de deboche e escárnio, revestido de conotações negativas”³⁹. Como se pode observar já na cultura judaica essa distinção entre os dois tipos de riso apenas tomarão contornos mais nítidos a partir do Novo Testamento e, por fim, em sua sistematização pelos teólogos da Patrística e da Escolástica. Aos poucos também outra polarização começará a ganhar forma como a ideia de que o riso está para o pecado assim como a seriedade está para a bem-aventurança; ou mesmo, o riso está para a loucura assim como o silêncio está para a sabedoria, bem ilustrada já no *Livro do Eclesiástico* que diz: “O insensato, quando ri, levanta a sua voz, mas o varão sábio apenas se sorrirá em silêncio” (Eclo 21,23).

Dentre os textos bíblicos que expressam bem o lugar do riso na tradição judaico-cristã, talvez o *Livro do Gênesis* tenha um dos papéis mais importantes. No mito da criação, a própria figura de Adão e de Eva no Paraíso, evocam a seriedade da situação. Como bem assinalou Minois, de que eles podiam rir? São perfeitos, “eternamente belos, eternamente jovens, eles se movimentam (...) em um jardim de delícias onde tudo é harmonia, estão nus, mas sem nenhuma vergonha (...) nenhum mal: o riso não tem lugar no jardim do Éden”⁴⁰. Mas eis que o Maligno entra em cena, seduz Eva e Adão. Tudo fica, então, desequilibrado, quebra-se a harmonia original. O riso, assim, “começa a ser ligado à imperfeição, à corrupção, ao fato de que as criaturas sejam decaídas, que não coincidam com seu modelo, com sua essência ideal”⁴¹, o Criador, Deus. Novamente, ocorre um dualismo onde a risibilidade está para o Maligno, para a mentira e para o pecado, assim como a seriedade, a solenidade está para Deus, para a verdade e para a graça. Na bem pontuada reflexão de Minois, o riso

(...) brota quando vemos esse buraco intransponível, aberto sobre o nada e quando tomamos consciência dele. É a desforra do diabo, que revela ao homem que ele não é nada (...). Agora, pode-se rir. Há de quê: rir do outro, esse fantoche ridículo, nu, que tem um sexo, que peida e arrota, que defeca, que se fere, que cai, que se engana, que

³⁸ MACEDO, José Rivair, **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**, 2000, p. 54.

³⁹ VOETZEL, René. **Le rire du Seigneur**, 1955, **Apud**. MACEDO, **Id**.

⁴⁰ MINOIS, **Op. Cit.**, p. 112.

⁴¹ MINOIS, **Id.**.

se prejudica, que se torna feio, que envelhece e que morre – um ser humano, bolas!, uma criatura decaída⁴².

Se por um lado o riso mostra-se como a consciência da brevidade e da fragilidade de se saber humano, de outro, é o próprio riso que também se revela como uma espécie de âncora que levantaria uma espécie de bandeira contra a angústia e contra o desespero existencial. Claro que essa reação diante da miséria humana não demoraria a chamar a atenção dos primeiros teóricos do Cristianismo, os assim chamados “Pais da Igreja” (Patrística), que não tardaram a recriminar o riso que se ergue diante da miséria humana, preferindo as lágrimas de arrependimento pela perda da “inocência original”. Se se ri do nada da existência é porque se trata de um riso inspirado pelo Maligno, logo, trata-se de um riso diabólico⁴³.

Se o Antigo Testamento lançou as bases para uma demonização do riso, foi o Novo Testamento que teve o papel de arrematar esse processo de condenação de toda risibilidade, dando origem ao célebre mito do *Christus agetastus*, isto é, da ideia de que Jesus nunca riu. Essa crença marcaria profundamente toda a discussão medieval em torno ao riso e suas práticas, bem como sua relação com a busca da perfeição espiritual. Dentre os agetastas mais inflamados, ainda na época da Patrística, pode-se encontrar São João Crisóstomo (344-407), que era bispo de Constantinopla. Em seu famoso *Comentário sobre a Epístola de São Paulo aos hebreus* ele discorre duramente sobre o riso. Vale a pena conferir a aspereza de suas palavras:

Vós, com esse riso ousado, imitais as mulheres insensatas e mundanas e, como elas, que se espreguiçam sobre as pranchas dos teatros, tentais fazer os outros rir. Isso é inversão, a destruição de todo bem. Nossos assuntos sérios tornam-se objetos de riso, de gracejos e trocadilhos. (...) Vós que rides, digei-me: onde haveis visto que Jesus Cristo vos tenha dado o exemplo? Em lugar nenhum, mas muitas vezes vós o vistes aflito! De fato, à vista de Jerusalém, ele chorou; ao pensar na traição, ficou perturbado, quando ia ressuscitar Lázaro, derramou lágrimas. E vós rides!⁴⁴.

Além de Crisóstomo, talvez o mais intransigente entre estes, vários outros eruditos cristãos também deixaram suas percepções sobre a questão do riso. Vale

⁴² MINOIS, *Id.*.

⁴³ MINOIS, *Ibid.*, p. 113.

⁴⁴ CRISÓSTOMO, João, *Comentário sobre a Epístola de São Paulo aos hebreus*, Apud. MINOIS, *Ibid.*, p. 130.

recordar, por exemplo, os escritos de Tertuliano (160-220) que foi o autor que mais contribuiu para a “demonização” do riso; Santo Ambrósio (337-397), para quem o riso era inconveniente porque destruía qualquer disciplina; Agostinho (354-430), que mesmo concordando que o riso fizesse parte da natureza humana, mesmo assim o considera desprezível; São Jerônimo (347-420) que, mesmo mais aberto que Agostinho, não o é ao ponto de favorecer a hilariedade; Clemente de Alexandria (150-215), humanista, que mesmo condenando o riso, coloca-se mais indulgente com o sorriso moderado, na linha de Cícero e Quintiliano⁴⁵.

Dentre os agelastas um pouco mais próximos da época de Francisco de Assis, mesmo que separados por mais ou menos um século, as figuras de São Bernardo de Claraval (1090-1153) e de Santa Hildegarde de Bingen (1098-1179) se sobressaem. Já de antemão, ambos consideravam que o riso tinha origens diabólicas. Da parte de Hildegarde, conta-se que ela foi objeto de zombarias quando ficou doente, e que isso contribuiu para que a santa associasse a derrisão ao demônio, uma vez que só os amigos do diabo zombam dos amigos de Deus⁴⁶. Também é a mesma Hildegarde que relatou que teve uma visão em que “os anjos decaídos cometiam o primeiro pecado de derrisão”⁴⁷. Ambos santos também foram os que se empenhavam a “desvalorizar o riso, vinculando-o ao “baixo”, as partes vergonhosas do corpo”. O fato é que, ao canonizar Bernardo e Hildegarde, a Igreja santificou dois agelastas autênticos, dois inimigos do riso, mesmo que os dois não representem toda a Idade Média. Na verdade, como se constatará no decorrer deste estudo, ao que tudo indica a ideia de que canonizar um santo implica também em canonizar todos os aspectos e comportamentos de sua vida, assim, marcaria também, por exemplo, a primeira biografia de São Francisco de Assis – a *Vita beati sancti Francisci*, de 1229 - encomendada pelo papa Gregório IX, que deveria tornar o novo santo “local” em um modelo “universal”.

O que deve ficar claro é que todos esses esforços dos agelastas cristãos representou a minoria no Medievo. Como bem arrematou Minois,

(...) essa época ri muito e ri de tudo; é capaz de zombar de seus próprios valores, ou, antes, de parodiá-los, de brincar com suas normas e seus interditos, de introduzir o lúdico até no sagrado. (...) As risadas na Idade Média, mesmo as mais grosseiras e obscenas,

⁴⁵ Cf. MINOIS, *Ibid.*, p. 126-129.

⁴⁶ Cf. MINOIS, *Ibid.*, p.237.

⁴⁷ MINOIS, *Id.*

são risadas claras, confiantes, de um mundo que atingiu certo equilíbrio, que não se questiona e que usufrui tal força vital que se pode dar ao luxo de rir de si mesmo. O riso da Idade Média é um riso de criança⁴⁸.

Mesmo sendo um “riso de criança” – e mesmo que a alegria seja um elemento promovido na nova sociedade urbana do século XIII - o riso medieval não se encaixava num modelo de perfeição cristã que aos poucos tomava forma, e uma forma “séria” e “solene”. Essa lista de “teóricos” do riso dos primórdios do Cristianismo serviu, como se pode ver, para transferir a discussão do nível moral e das sociabilidades, para o plano teológico. Se haviam apologias de que Cristo jamais rira em sua vida terrena, e se este era o modelo, por excelência de uma vida evangélica, como poderiam rir aqueles que se dispusessem a seguir suas *vestigia*? Certamente, os primeiros biógrafos de São Francisco de Assis, eruditos como eram em geral, conheciam todas essas crenças, teorias e tradições e acabaram por introjetar tais desconfianças sobre o riso em suas obras. Entretanto, o que se pode observar na análise de tais narrativas é que houve momentos e espaços para dissonâncias, isto é, se houve sim uma tentativa corrente de retratar um Francisco pouco inclinado ao riso (embora alegre!), houve também tentativas, ora isoladas, ora tardias, de se apresentar um Francisco que sabia rir e brincar.

Dito isso, para nossas fontes documentais, a saber, as hagiografias de São Francisco de Assis produzidas dentro de um arco temporal que vai de 1229 até o último quarto do século XIII, utilizou-se como base, em língua portuguesa, a edição mais recente das *Fontes Franciscanas e Clarianas*⁴⁹, publicada em 2014; sua versão anterior e mais conhecida intitulada *São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis; Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*⁵⁰, publicada em 1991; a famosa edição italiana, *Fonti francescane*⁵¹, de 1990. Para os escritos de Francisco de Assis, além das supracitadas coletâneas, foi também de excelente contribuição a edição crítica feita por Kajetan Esser, intitulado *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi: Nuova edizione critica e versione italiana*⁵², de

⁴⁸ MINOIS, *Ibid.*, 239.

⁴⁹ TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

⁵⁰ SILVEIRA, Ildelfonso. **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis; Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1991.

⁵¹ **FONTI FRANCESCANE**. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990.

⁵² ESSER, Kajetan. **Gli scritti di S. Francesco d'Assisi: Nuova edizione critica e versione italiana**. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1982.

1982. E, finalmente, para consulta dos originais latinos, de grande valia foram as *Fontes franciscani*⁵³, organizadas por Menestò, Brufani e Cremascoli, em 1995.

No que diz respeito à crítica documental⁵⁴, além dos trabalhos de Esser já acima assinalados, valemo-nos, por um lado, dos estudos do franciscanista argentino, Fernando Uribe, que em sua *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís*⁵⁵, apresenta de forma minuciosa e aprofundada, cada uma das biografias utilizadas neste trabalho; e, de outro, o franciscanista italiano, Felice Accrocca, que, por sua vez, em seu recente *Un santo di carta*⁵⁶, além de também de incrementar a apresentação crítica dessas legendas e compilações, tem seu valor por problematizá-las por meio de novas abordagens e novas descobertas.

Este estudo é dividido em quatro capítulos. De antemão, é importante destacar que nem todas as biografias franciscanas produzidas nos século XIII foram aqui contempladas. Isso se deu por duas razões. Primeiro, por causa da inviabilidade de se fazer um estudo detalhado de uma imensa quantidade de *legendas* sobre Francisco de Assis que se ploriferaram nesse período, no tempo institucional de um Doutorado; segundo, porque boa parte dessas várias obras, ditas “menores”, nada mais são que do que compilações (ou mesmo cópias) mais ou menos integrais de textos, ditos “maiores”, estes sim, aqui utilizados. Em suma, o critério de escolha de nossas fontes baseou-se, em um primeiro momento, na sua “relevância” na história da produção hagiográfica franciscana do recorte temporal em questão e, muitas vezes, como consequência desta primeira, na “circulação” desse material no contexto que o produziu e dele fez uso.

Deste modo, o primeiro capítulo trata do cenário eclesiástico e religioso em que Francisco de Assis nasceu, viveu e fundou seu movimento religioso, dando maior ênfase aos desafios vividos pela primeira *fraternitas* e sua busca por uma identidade em meio a uma sociedade sedenta por um novo tipo de apostolado que atendesse não só às suas necessidades materiais, mas também aos novos desejos

⁵³ MENESTÒ, E.; BRUFANI, S.; CREMASCOLI, G. (orgs.), **Fontes Franciscani** (Medioevo Francese. Testi 2), Santa Maria degli Angeli-Assisi, 1995

⁵⁴ A apresentação e crítica documental das fontes utilizadas serão tratadas com profundidade no segundo capítulo deste estudo.

⁵⁵ URIBE, Fernando. **Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís**. Murcia: Espigas, 1999.

⁵⁶ ACCROCCA, Felice. **Un santo di carta: Le fonti biografiche di San Francesco d'Assisi**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2013.

de uma vida espiritual e leiga, sempre levando-se em consideração os projetos de reforma espiritual propostas pelo papado.

O segundo capítulo inicia-se apresentando, em linhas gerais, o tema da santidade e suas relações com o gênero literário hagiográfico, suas características gerais e seus códigos *sui generis*. A seguir, faz-se uma apresentação das fontes históricas analisadas bem como uma crítica detalhada dessa documentação, iniciando-se pelos chamados “Escritos” de São Francisco de Assis – especialmente aqui as *Admonitiones* – até adentrar, finalmente, no complexo processo de produção das primeiras biografias sobre o santo, a saber, da primeira *Vitae beati sancti Francisci*, de Tomás de Celano, publicada em 1229 até a *Compilatio Assisiensis*, de fins do século XIII.

No terceiro capítulo, a problemática da alegria e do riso na formação do imaginário franciscano é discutida a partir de eixos ou temas comuns ao mundo, ou mais particularmente, aos centros urbanos europeus do século XIII e suas exigências expressas em conceitos típicos deste período como o humanismo, isto é, a reflexão e a valorização do ser humano e seu lugar diante do universo e diante de Deus; a beleza, fruto desse humanismo que se encanta com a natureza que o circunda; e, por fim, a dimensão lúdica e suas íntimas relações com a alegria e com o riso.

Dito isso, é importante salientar que tais discussões não podem deixar de lado uma reflexão sobre o papel da cultura e do poder ao menos em três frentes: na sociedade medieval, especialmente no contexto italiano de onde provêm os documentos aqui analisados; na Igreja com suas estruturas eclesiais e no próprio movimento franciscano. Segundo Nicola Abbagnano, mesmo que o conceito de cultura seja complexo e polissêmico, é possível ser tratado em dois grupos ou duas fases mais gerais. Assim, num primeiro momento, cultura seria a “formação do homem, sua melhoria e seu refinamento”⁵⁷, bem sintetizada na *Paidéia* grega, passando, por meio do pensamento iluminista do século XVIII, a ser definido como “o conjunto dos modos de viver e de pensar cultivados, civilizados, polidos, que também costumam ser indicados pelo nome de *civilização*”⁵⁸.

Certamente esse modo de entender cultura influenciou os primeiros biógrafos de São Francisco de Assis, uma vez que muitos destes provinham de centros de

⁵⁷ ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, 2007, p. 225.

⁵⁸ ABBAGNANO, Id.

estudos que os frades Menores muito cedo passaram a frequentar, levando-os a estar bem cientes dos temas propostos tanto pela Igreja quanto pela sociedade onde viviam. Da mesma forma, a noção de poder, sempre ligada ao conceito de cultura, também deve estar presente nos estudos sobre hagiografia franciscana uma vez que pode ser definida como um “conjunto de relações de força”⁵⁹.

A partir dessas considerações, finalmente, no quarto capítulo, num primeiro momento, as relações entre alegria e riso no franciscanismo medieval são analisadas a partir da noção de “justa medida”, ou, em outras palavras, do combate aos excessos nos comportamentos cotidianos. Neste sentido, três pontos – ou subcapítulos – foram dedicados a relevante discussão sobre a busca de um rosto para essas cidades nascentes e suas características. Constatar-se-á que na literatura menorítica do século XIII, essa preocupação com a *moderatio* [a moderação] se estenderá, primeiro, à condenação da ociosidade no que tange aos trabalhos manuais feitos pelos frades; depois, abarcará o uso das palavras (*bona verba*) ditas pelos *praedicatores* nas praças e igrejas, para, finalmente, chegar ao elogio da alegria moderada e a proibição do riso desmedido. Ainda nessa proposta da “justa-medida”, também a questão da pobreza evangélica será reproposta pelos primeiros biógrafos, não mais lida somente em chave martirial (a pobreza como mortificação do corpo), mas numa chave lúdica onde se é apresentado um santo que brinca até com o que chamou de *Domina Paupertas*, a “Senhora Pobreza”. Num segundo momento, finalmente, o tema da loucura também será reproposto para uma melhor compreensão da alegria e do riso, uma vez que esses mesmos hagiógrafos têm sempre que se posicionar entre narrar as aventuras – ou a trajetória espiritual - de um homem elevado à glória dos altares e que sempre oscilará entre a figura espontânea (e muitas vezes perigosa!) do “louco” e a figura de um santo muito cedo posto – seja pela Igreja, seja pela *Ordo Minorum* - como modelo de perfeição cristã e modelo de frade Menor, respectivamente, nunca se esquecendo da “seriedade” que tais enquadramentos exigiam.

⁵⁹ ABBAGNANO, Op. Cit..

2 OS FRANCISCANOS E AS CIDADES ITALIANAS DO BAIXO MEDIEVO

2.1. FRANCISCO DE ASSIS E O MOVIMENTO FRANCISCANO: HERANÇAS E DESAFIOS

“Vivia na cidade de Assis, na região de Espoleto, um homem chamado Francisco”⁶⁰. É com essas palavras, aparentemente sem grandes pretensões, que frei Tomás de Celano⁶¹ (1200-1265), o primeiro biógrafo de São Francisco, inicia sua célebre obra intitulada de *Vita beati Francisci*⁶². A um leitor distraído, o autor parece apenas querer situar seu biografado num lugar geográfico bem determinado. Entretanto, basta um pouco de conhecimento da literatura bíblica para se notar que também o *Livro de Jó* inicia praticamente do mesmo modo: “Era uma vez um homem chamado Jó, que vivia no país de Hus” (Jó 1,1). Difícil, assim, não admitir que Celano, erudito como era, não tenha se inspirado nesse livro ao iniciar a vida do novo santo, recém-canonizado em 1228, e que devia ser lido por toda a cristandade latina. Tudo leva a crer que Celano não tenha se utilizado apenas de um recurso literário para dar certa “autoridade” e beleza à sua narrativa.⁶³ Basta que o leitor continue a leitura dos versículos que seguem ambas citações, em suas respectivas fontes, para se verificar uma disparidade, um problema. O texto bíblico continua descrevendo que Jó “era um homem íntegro e reto, que temia a Deus e evitava o mal”⁶⁴ (Jó 1,1). Já no texto celanense lê-se que “desde os primeiros anos [Francisco] foi criado pelos pais no luxo desmedido e na vaidade do mundo. Imitou-lhes por

⁶⁰ “*Vir erat in civitate Assisi, quae in finibus vallis Spoletanae sita est, nomine Franciscus*”. (1 Cel 1,1).

⁶¹ Uma breve biografia de Tomás de Celano será melhor detalhada no Capítulo 2.2.2, sobre a *Vita beati sancti Francisci*.

⁶² Esta *Vita beati Francisci*, mais tarde, com a publicação de uma segunda vida que também provinha da pena celanense – a saber, o *Memoriale beati Francisci in Desiderio animae* (ou *Vita Secunda*, como foi chamada) – ficou conhecida como *Vita Prima*, por razões óbvias. Estas biografias serão melhor descritas e analisadas nos capítulos posteriores.

⁶³ Chiara Frugoni, por exemplo, realça o nível intelectual de Celano observando que ele “era um frade muito culto e, na verdade, quis lançar mão de um belo início, reproduzindo da Bíblia o começo do livro de Jó” (FRUGONI, Chiara, **Vida de um homem: Francisco de Assis**, 2011, p. 15), acentuando que para ela, diferente da proposta semântica aqui proposta, se tratava sim de mero recurso literário, parecendo não levar em conta o eixo da “novidade” que permeia toda a *Vita beati Francisci*, composta em 1229.

⁶⁴ Jó 1,1.

muito tempo o triste procedimento e tornou-se ainda mais frívolo e vaidoso”⁶⁵. Como se vê, Jó é representado como reto e temente e Deus, enquanto que Francisco é representado como vaidoso e desmedido. A exegese bíblica observa que

(...) o tema central do livro de Jó não é o problema do mal, nem o sofrimento do justo e inocente, e muito menos o da “paciência de Jó”. O autor desse drama discute a questão mais profunda da religião: a natureza da relação entre o homem e Deus. (...) E aqui entra a pergunta crucial feita por Satã: é possível ter uma relação gratuita com Deus, despojada de qualquer interesse?⁶⁶.

A partir disso, qual seria a intenção de Celano? Queria ele conduzir seus leitores a irem além da mera localização geográfica e do belo *incipit* (início) literário, a fim de adentrarem nessa questão mais profunda proposta pela narrativa de Jó, vendo em Francisco esse homem “*novus*” que traduziria, em sua época, esse novo modo de se relacionar com Deus? Talvez as respostas (ou ao menos algumas pistas) a essas questões possam ser encontradas ao se revisitar a vida de Francisco de Assis, em sua dimensão “histórica”. Mesmo diante dos desafios criados pela limitação documental da época, é possível entrever alguns traços desse homem debaixo de um santo.

Deste modo, essa busca pelo homem Francisco sempre se dará de forma aproximativa ao historiador que, por sua vez, terá sempre que se colocar diante de um trabalho complexo e difícil de traspassar, antes de tudo, as várias camadas hagiográficas que os séculos lhe cobriram, especialmente nos séculos XIII e XIV: fazer uma espécie de “desintoxicação hagiográfica”. Segundo o francês Jacques Le Goff, ao escrever o prefácio do livro de Chiara Frugoni, isso se dá porque

(...) Francisco se oculta por trás de uma multiplicidade de testemunhos que amiúde parecem irreconciliáveis: é o problema das fontes franciscanas, assim definido tradicionalmente. Essas fontes deram origem a vários Franciscos: algumas o apresentam quase como herege, outras – sejam as versões posteriores a biografia oficial de Tomás de Celano ou a oficialíssima versão redigida por São Boaventura após a destruição (felizmente não total) das

⁶⁵“(…) *qui a primaevo aetatis suae anno a parentibus secundum saeculi vanitatem nutritus est insolenter et ipsorum miseram vitam diu imitatus et mores, vanior ipse atque insolentior est effectus*”. (1 Cel 1,1).

⁶⁶ STORNIOLO, Ivo. **Introdução ao Livro de Jó**. In: BÍBLIA SAGRADA. Edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1990, p. 605.

biografias anteriores – como homem domesticado, adocicado, inofensivo para a Igreja”⁶⁷.

Assim, se é possível colher aspectos históricos da vida de Francisco de Assis, essa via deve se dar não simplesmente negligenciando ou negando todos esses elementos hagiográficos com suas tendências, mas dialogando com eles, isto é, fazendo-os relacionar-se com os escritos do santo bem como com outra tipologia de documentação (de fora do movimento franciscano) também produzida nessa época e que auxiliam o estudioso a construir as dimensões e estruturas culturais, políticas, sociais e religiosas que influenciaram o Assisense e que, por sua vez, também foram, em alguma medida, por ele influenciados. Dito isso, o homem Francisco parece ganhar contornos surpreendentes.

Para Teresa Buongiorno e Chiara Frugoni, em uma pequena obra italiana intitulada *Storia di Francesco: il santo che sapeva ridere*, afirmar com exatidão o ano de nascimento de Francisco de Assis é quase impossível uma vez que seus biógrafos se preocupavam mais em narrar os feitos do santo somente a partir da conversão do mesmo⁶⁸. Na verdade, quase ninguém sabia ao certo quando tinha nascido nessa época. Por isso, somente com cálculos feitos a partir de escassos traços cronológicos deixados aqui e ali em suas primeiras biografias – como é o caso de Celano que parece ser o único a dar mais atenção às datações dos eventos que narra – é possível propôr os anos de 1181 ou 1182 para seu nascimento. Para se ter uma idéia do grau de dificuldade dessas datações, basta saber que até o nascimento de Francisco é cercado desde cedo de lendas e profecias. Conta, por exemplo, uma dessas lendas locais da cidade de Assis que sua mãe (Dona Pica? Giovanna? Nem seu nome é absolutamente certo⁶⁹) não conseguia dar à luz a um bebê e que, um dia, um peregrino havia lhe anunciado que ela só daria a luz um menino dentro de uma estrebaria, e assim foi feito⁷⁰. Não deve causar estranhamento que a tradição franciscana desde cedo tenha cultivado uma imagem do Francisco denominado “*Alter Christus*” (“O outro Cristo”), isto é, a crença de que a vida do santo corria em “conformidade” com a vida de Jesus. É possível encontrar

⁶⁷ FRUGONI, **Op. Cit.**, p. 10.

⁶⁸ Cf. BUONGIORNO, Teresa; FRUGONI, Chiara. **Storia di Francesco. Il santo che sapeva ridere**, 2006, p. 03.

⁶⁹ FRUGONI, **2011**, p. 17.

⁷⁰ Cf. ASSISI Città mistica. Video City, s/d. 1 DVD 65 min., color.

esses paralelismos nos afrescos pintados na basílica inferior de São Francisco, em Assis e, de modo mais claro, na literatura franciscana produzida, mais tardiamente, no século XIV, como é o caso dos *Actus beati Francisci et sociorum eius* e na sua vulgarização em italiano, os *Fioretti di San Francesco* e a obra de Frei Bartolomeu de Pisa, intitulada *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, composto entre 1385 e 1390.

Quanto ao nome, sabe-se que ao nascer, seu pai, o rico comerciante de tecidos, Pietro di Bernardone, batizou-o com o nome de João, mas tudo leva a crer que o nome Francisco só apareceu tardiamente em sua vida, conforme nota Frugoni, “devido ao entusiasmo com que lia, naquela época necessariamente em francês, as canções de gesta, os romances de Artur e dos cavaleiros da Távola Redonda”⁷¹. Essa proximidade com a cultura cavaleiresca marcaria profundamente sua personalidade e até seu modo de se relacionar com seus futuros frades, com os pobres, com Deus e com aquela que chamaria de sua “Dama Pobreza”, tão exaltada naquela que talvez seja o primeiro ensaio de mitologia franciscana, o *Sacrum Commercium sancti Francisci cum Domina Paupertas* que, por sua vez, também marcou o imaginário franciscano medieval e seu modo de representar – às vezes exagerado e distorcido, como se verá nesse estudo - o tema da pobreza, considerada sempre o “espinho na carne” franciscano.

O fato é que pouco se sabe com precisão sobre como foi a infância de Francisco. Mesmo que em seu *Testamentum*⁷², declarasse ser “iletrado”, Francisco havia sim recebido na infância noções rudimentares de leitura, de escrita e de cálculo primário, que o ajudariam muito com os negócios de seu pai:

(...) como livro de leitura usava-se o saltério, isto é, a coletânea em latim de alguns salmos e orações (como *Pater*, *Ave* e *Gloria*) que as crianças decoravam: aprender a ler sob a severíssima orientação do professor – a vara estava sempre a mão – significava aprender também outra língua, o latim, e começar a receber uma instrução religiosa”⁷³.

Tudo indica que Francisco teve uma infância comum como a de qualquer menino burguês de Assis. Brincava nas praças e corria pelas vielas da cidade

⁷¹ FRUGONI, *Id.*.

⁷² Test. 4, 19.

⁷³ FRUGONI, *Ibid.*, p. 18.

manejando espadas de madeira, sonhando ter um daqueles belos cavalos⁷⁴ que vez por outra via entrar em procissões solenes, portando seus cavaleiros em suas armaduras reluzentes. Sonho este que, aliás, não durou apenas em sua fase de meninice, mas perdurou durante toda sua juventude. Sabendo-se pertencente da nova camada social, a burguesia, que aos poucos alterava os valores da sociedade feudal e seus laços, o jovem assisense sonhava em ser um nobre, um cavaleiro. Ao que parece, traços da burguesia nascente e traços de uma nobreza tradicional marcaram, muitas vezes com certa ambiguidade, a juventude de Francisco. Se é verdade que era o “rei das festas” de Assis e que deixava seu pai apavorado pelos gastos que fazia com os amigos, é verdade também que desde cedo teve contato direto com a guerra e com o que havia de pior e deplorável no ser humano. Tanto na tomada da Rocca, em 1198⁷⁵, onde os *homines populi* constituídos pela nova camada mercantil se lançaram contra os *boni homines* (os “homens de bem”, como eram conhecidos os cavaleiros descendentes da velha nobreza feudal e geralmente partidários do imperador), quanto nas guerras sucessivas entre Assis (do lado papal) e Perugia (que defendia as cores imperiais) Francisco combateu, ao lado dos seus conterrâneos assisienses, a favor da libertação dos últimos resquícios de um domínio imperial e em prol de um governo comunal, “conhecendo ao vivo – não mais apenas nas miniaturas coloridas - a violência e o horror das feridas e das mutilações, vendo a morte de amigos, crianças, homens e mulheres de sua Assis”⁷⁶. Nessa ânsia de se tornar cavaleiro, executando algum feito grandioso e ser reconhecido por um nobre que o sagrasse com tão insigne título, Francisco foi feito prisioneiro pelo exército inimigo, permanecendo um ano em cativeiro, até que seu pai, que o acreditava já morto, contente de o saber vivo, pagou seu resgate. Se por um lado, a guerra e a prisão marcaram o santo, fazendo-o refletir sobre a fragilidade humana e sua pequenez, de outro, a alegria e o brincar (*ludus*) que expressava nas festas marcariam ainda mais sua existência e a nova experiência espiritual que estava prestes a iniciar. Alegria esta que nem sempre se confundirá com o *risus* incontido e zombeteiro, que causava desconfianças e representações contraditórias

⁷⁴ Cf. FRUGONI. *Ibid.*, p. 19.

⁷⁵ As raízes dessa guerra remontam, segundo Chiara Frugoni, a 1160, quando o imperador Frederico I, conhecido como Barba-Ruiva, desconfiando da lealdade de seu tio, Guelfo IV da Bavária, subtraiu-lhe a localidade de Assis e em torno, região importante estrategicamente e protegida pela Igreja. O fato é que, mesmo deixando que Assis lançasse as bases de organização comunal, o império continuou a se fazer presente de uma forma ameaçadora, tendo na Rocca (onde morou Frederico I entre 1177 e 1186), seu maior símbolo. (Cf. FRUGONI, *Id.*)

⁷⁶ FRUGONI, *Ibid.*, p. 20.

sobre a pessoa do santo, principalmente quando pintado por seus primeiros biógrafos, mas uma alegria (ora *laetitia*, ora *gaudium*) que brotava de uma confiança de um Deus generoso e também ele *festivus*, conforme acena o filósofo espanhol, Antonio Merino:

(...) Deus, para Francisco, não representava o negativo nem o triste da vida, não era símbolo da lei que proíbe, nem era a negação humana. Deus supunha a afirmação humana, a possibilidade do homem, o caminho da própria realização pessoal. Deus, para Francisco, era uma festa, um gozo, uma celebração⁷⁷.

Em outras palavras, tratava-se de uma alegria que se fazia presente em sua personalidade não só quando as coisas iam bem ou quando estava contente (*laetitia*), mas uma alegria que ecoava também quando a vida lhe parecia dura (*gaudium*), como quando ficou preso em Perugia e, para desconcerto dos outros cavaleiros também encarcerados que o chamavam de louco, o jovem Francisco, “ria-se e fazia pouco da cadeia”⁷⁸. Outro traço importante da vida do santo, bem recordado por Le Goff, e que coloca ainda mais em perspectiva essa alegria, é que se tratava de um homem muito doente, “até a morte ele sofrerá de dois tipos de males: doenças dos olhos e afecções do sistema digestivo: estômago, baço e fígado”⁷⁹.

Segundo seus antigos biógrafos, a derrota na guerra, a prisão, a humilhação de ter que voltar pra casa e ficar acamado e doente por meses, juntando ao fracasso emocional de ver seu sonho de tornar-se cavaleiro se esvaír pelos dedos de suas mãos serviram de estopim para que Francisco revisitasse toda sua vida. Começou, assim, a desprezar os valores nos quais havia sido educado a ponto de resguardar esse momento em seu *Testamentum* ao recordar que “aquilo que me parecia amargo, converteu-se em doçura da alma e do corpo; e, em seguida, detive-me por um pouco e saí do mundo”⁸⁰.

Que elementos fundamentais poderiam-se elencar para servirem de balizas para estes anos em que Francisco se sentiu obrigado a fazer uma verdadeira reviravolta em sua maneira de se entender e de compreender tudo ao seu redor?

⁷⁷ MERINO, J. Antonio. **Humanismo franciscano**. Franciscanismo e mundo atual, 1999, p. 297.

⁷⁸ 2 Cel 4.

⁷⁹ LE GOFF, 2001, p. 171.

⁸⁰ “*Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo*” (Test. 3).

Podem-se citar dois acontecimentos: o encontro e o beijo do leproso e a voz de um crucifixo bizantino pendente na parede de uma das igrejazinhas que reformou nos arredores de sua cidade.

Francisco tinha horror aos leprosos. É dramático o modo como a *Legenda trium sociorum* [Legenda dos Três Companheiros] narra o episódio, dando ao leitor uma plasticidade de gestos e feições quase ímpar na literatura franciscana:

Quando [Francisco] cavalgava perto de Assis, encontrou um leproso. E porque estava acostumado a ter muito horror dos leprosos, fazendo violência a si mesmo, apeou do cavalo e ofereceu-lhe um denário, beijando-lhe a mão. Recebendo o ósculo da paz, montou de novo e seguiu seu caminho. Daí por diante, começou a desprezar-se sempre mais, até chegar perfeitamente à vitória sobre si mesmo com a graça de Deus⁸¹.

Os leprosos na Idade Média eram figuras emblemáticas, que traziam em si cargas simbólicas muito antigas. Não era só pelo cheiro ruim que deles se exalava, nem só pelo aspecto deplorável da carne apodrecida, mas também pelo que a lepra significava desde os tempos bíblicos: o leproso era um maldito, isto é, alguém esquecido por Deus e, por conseguinte, privado de suas bênçãos. Por isso, já os evangelhos falam deles como excluídos da sociedade e vivendo fora dos muros das cidades. Isso deixa entrever as reais proporções da revelação contida em seu *Testamentum* e o que significou o encontro com o leproso para um jovem que já havia dado os primeiros passos de sua conversão. São palavras duras que deixam entrever uma experiência de beleza quando lidas como memórias de um homem no anoitecer de sua vida (Fig. 11):

(...) o Senhor deu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência assim: como estivesse em pecado, parecia-me demasiadamente amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu entre eles e fiz misericórdia com eles⁸².

⁸¹ “*Et quia consueverat multum horrere leprosos, vim sibimetipsi faciens descendit de equo et obtulit illi denarium osculans sibi manum. Et accepto osculo pacis ab ipso reascendit equum et prosequitur iter suum. Exinde coepit magis ac magis seipsum contemnere donec ad sui victoriam perfecte Dei gratia perveniret*” (LTC 11).

⁸² “*Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos.*” (Test. 1).

Para o italiano Grado Giovanni Merlo, esse beijo do leproso não deve ser lido apenas como um evento que marcaria para sempre os caminhos de Francisco, mas como um acontecimento que deveria se tornar uma espécie de “DNA”, isto é, uma marca indelével para todo o projeto inicial da primeira comunidade de “irmãos” que aos poucos iam se reunindo em torno ao santo. Para o autor,

(...) fazer misericórdia com os leprosos, estando no meio deles, produz o distanciamento da negatividade e o projeta para novas dimensões existenciais. A degradação corpórea de indivíduos atingidos por uma doença devastadora coloca a pessoa “sadia” diante de um dilema solene. A lepra torna-se enigma, mas ao mesmo tempo viático para chegar a compreender o mistério da encarnação de Deus. Para Francisco (...), os leprosos são os meios privilegiados de se questionar e de pôr-se diante do evento do Deus que, encarnando-se, deu e dá sentido até a degradação física dos doentes de lepra⁸³.

De algum modo, Merlo, ao interpretar o evento do “beijo do leproso”, o faz estabelecendo uma relação entre o episódio e o encontro de Francisco com um crucifixo que “fala” e lhe dá uma nova missão. Para o autor, como se vê acima, são os leprosos que provocam Francisco a descobrir o verdadeiro significado do Cristo que pende da cruz. o Verbo encarnado e crucificado – Jesus Cristo - oferece uma nova chave de leitura para a lepra: não são malditos, pois Deus se fez um deles!

O filho de Pietro di Bernardone, assim, continua sua busca por respostas. O leproso, ao provocá-lo, não só o convida a inverter valores como “amargo/doce”, mas oferece a ele novas possibilidades e sensibilidades. Entretanto, o jovem assisense ainda não sabe bem o que fazer. Até que um dia entra numa igrejinha abandonada dedicada a São Damião. O pequeno edifício está em ruínas e há um grande crucifixo de estilo bizantino encostado em uma das paredes. Mais uma vez, é a *Legenda Trium sociorum* (LTC) que narra o ocorrido:

Depois de alguns dias, ao passar perto da igreja de São Damião, foi-lhe dito em espírito que nela entrasse para orar. Tendo entrado, começou a rezar com fervor diante de uma imagem do Crucificado, a qual piedosa e benignamente lhe falou: “Francisco, não vês que minha casa está se destruindo? Vai, pois, e restaura-a para mim”. Trêmulo e atônito disse: “De boa vontade o farei, Senhor”. Entendeu

⁸³ MERLO, Giovanni Grado, **Em nome de São Francisco**, 2005, p.21.

que se dizia daquela igreja que, por ser muito antiga, ameaçava cair logo⁸⁴.

Curioso notar que enquanto *LTC* não ofereça qualquer detalhe sobre “como” a imagem falou a Francisco, Celano, em sua *Vita beati sancti Francisci* (1 Cel), opta por oferecer elementos que surpreendem o leitor, pois escreve que aconteceu ali uma “coisa inaudita desde séculos, a imagem de Cristo crucificado, abrindo os lábios da pintura, falou”⁸⁵.

Jean-Claude Schmitt, referência atual no que se refere à cultura visual na Idade Média, ao discutir o conceito de “imaginação eficaz”, oferece uma contribuição para se melhor entender esse fenômeno das imagens que falam. Antes de tudo, define o conceito de “imaginação” como uma realidade psicológica e individual⁸⁶, que, deste modo, não se confunde com aquilo que também o historiador compreende como “imaginário” que, por sua vez, se caracterizaria por ser uma realidade coletiva. Comentando o episódio da estigmatização de Francisco (impressão das chagas de Cristo), ocorrida no fim de sua vida, Schmitt observa que este deve ser compreendido a partir deste primeiro encontro do santo com o crucificado que lhe fala em São Damião, pois “a visão intensa do crucifixo imprimiu profundamente no “coração” de Francisco a memória da Paixão do Senhor, para finalmente produzir um efeito corporal sob a forma dos estigmas”⁸⁷. Assim, é a união entre a intensidade da imagem e o desejo/busca de Francisco é que teriam produzido o referido fenômeno⁸⁸.

Mesmo que haja uma forte carga simbólica no evento da “imagem que fala” com Francisco, não se deve pensar que ele tinha facilidade em interpretar a linguagem simbólica. Na verdade, era pouco afeito a esta arte – como nos narram

⁸⁴ “*Paucis autem diebus elapsis, cum ambularet iuxta ecclesiam Sancti Damiani, dictum est illi in spiritu ut in eam ad orationem intraret. Quam ingressus coepit orare ferventer coram quadam imagine Crucifixi, quae pie ac benigne locuta est ei dicens: “Francisce, nonne vides quod domus mea destruitur? Vade igitur et repara illam mihi”. Et tremens ac stupens ait: “Libenter faciam, Domine”. Intellexit enim de illa ecclesia sibi dici, quae prae nimia vetustate casum proximum minabatur.*” *LTC* 13).

⁸⁵ 1 Cel 10.

⁸⁶ Cf. SCHMITT, Jean-Claude, **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**, 2007, p. 352.

⁸⁷ SCHMITT, *Ibid.*, p. 360.

⁸⁸ Em seu capítulo intitulado “Os estigmas: descoberta autêntica, relato piedoso ou invenção ousada?”, Chiara Frugoni apresenta um estudo muito interessante sobre o problema dos estigmas de São Francisco de Assis. Cf. FRUGONI, 2011, p. 126.

alguns episódios principalmente ligados a sua conversão⁸⁹ - mas nem por isso deixava de dar uma resposta firme e decidida, mesmo quando não entendesse bem o que lhe fora ordenado. Nesse sentido, acena Le Goff que

(...) é em San Damiano que ele [Francisco] faz perguntas a Deus. E, um dia, Deus lhe responde. O crucifixo – essa pintura em que se encarna uma nova devoção ao Cristo sofredor e que está conservada hoje em Santa Chiara – fala a ele. (...) E Francisco, que ainda não está habituado a compreender o sentido simbólico da palavra divina, toma as palavras do crucifixo ao pé da letra. O que está mesmo em ruínas são mesmo as casas materiais de Deus, as igrejas caindo e, para começar, San Damiano⁹⁰.

O jovem Francisco, então, mesmo que interprete erroneamente (?) o mandato de São Damião e se pusesse mesmo a reformar, qual pedreiro e carpinteiro, as igrejinhas em ruínas nas cercanias de Assis, agora não se sente mais tão perdido e confuso. Sabe o que fazer! Mais uma vez, “alistando-se” para ir para a guerra, depois que um sonho que teve, na qual se viu num belo palácio cheio de armas e uma voz que lhe dizia que tudo aquilo seria seu e de seus soldados⁹¹, quando ainda cavalgava numa estrada a caminho da Apúlias, Deus novamente o visita numa visão e lhe questiona sobre quem vale a pena servir, se a um conde ou a um rei, ou ao Senhor. Francisco, finalmente, percebe que não havia nada pra ele naquela guerra, ou nada que pudesse satisfazer as suas novas inquietações e convicções⁹². Volta para a Assis e ali começa a distribuir nas praças dinheiro aos pobres e a se desprezar cada vez mais, mas com alegria. O pai, irritado e frustrado com os caminhos que o filho estava tomando, inicia uma série de perseguições que, ao final, culminam na dramática cena - representada por Giotto em um dos afrescos mais conhecidos da basílica superior de São Francisco – onde Francisco, arrastado pelo pai diante de toda Assis, despe-se de suas roupas e nu é acolhido pela capa do bispo que, mesmo sem entender, lhe mostra benevolência⁹³.

Mesmo que as vidas de santos medievais tenham suas próprias estruturas estilísticas e semânticas não se pode acreditar que suas narrativas não sejam

⁸⁹ Entretanto, esta dificuldade de lidar com elementos simbólicos parece que desaparecerá, quando a maioria de seus primeiros biógrafos o representam como dotado do “espírito de profecia”, seja propondo visões, seja as interpretando em alto nível e clareza.

⁹⁰ LE GOFF, **2001**, p. 69.

⁹¹ Cf. LTC 3, 5.

⁹² Cf. LTC 2, 6.

⁹³ Cf. LTC 6, 19-20.

fidedignas no que se refere aos sentidos que estas revelam através dos fatos narrados. No caso de Francisco, por exemplo,

(...) o lento amadurecimento da “conversão” finalmente eclode não como “lugar-comum” hagiográfico, e sim como progressivo despojamento. Podemos acompanhar nas fontes a gênese e a evolução desse gradual despojamento, ao longo de uma vida humana concreta: viagens a Roma e diálogo conflituoso com a cúpula da Igreja, viagens à África e à Terra Santa e elaboração de uma resposta cristã ao infiel, inédita, não militar, não agressiva, diferente da adotada pelas Cruzadas; problemas e tormentos diante da transformação da irmandade, por evolução interna e por vontade da Igreja, em ordem religiosa; crises culminando nos estigmas⁹⁴.

Como foi o dia seguinte? Teria o filho de Pietro de Bernardone um projeto de vida bem estabelecido? Ao que indicam as fontes, não poderia prever onde seu novo ideal de vida iria dar, mas parecia saber que, daquele momento em diante, deveria sempre consultar e buscar apoio no “Pai-nosso, que estais nos Céus”⁹⁵, uma vez abandonado seu pai carnal. Isso quer dizer que todo seu eixo existencial havia sido alterado radicalmente. Desse momento em diante, todas as atitudes e gestos de Francisco deveriam ser lidos em chave espiritual, pois se trata de um homem em busca de Deus, que em vários de seus escritos chamaria, entre outros nomes, de “Sumo bem”⁹⁶, como escreveria em um pergaminho, mais tarde, ao seu fiel “escudeiro”, frei Leão.

De primavera em primavera, de inverno em inverno, dos anos do Senhor de 1206 a 1209, Francisco caminhava pelas aldeias e vilarejos buscando novas formas de se relacionar com seu Deus. Cantarolava louvores a ele em francês pelas florestas e bosques. Era tido como louco pelos concidadãos que desde tenra idade o conheciam pelas fanfarronices com os amigos sob a janela de alguma bela jovem e agora se espantavam ao vê-los tão alegres convidando todos à paz e a penitência.

Aliás, o tema da “loucura”⁹⁷ unida ao tema da alegria orientaria não só esta fase de sua conversão, mas toda uma primeira geração de frades que com ele desbravariam as cidades com seu jeito despojado e jovial. Na verdade, as pessoas ficavam divididas em seus julgamentos, “muitos, no entanto, escarneciam dele,

⁹⁴ LE GOFF, *In.*: FRUGONI, 2011, p. 11.

⁹⁵ 2 *Cel* 12.

⁹⁶ BFL 3.

⁹⁷ O tema da “loucura” nesse recorte documental será melhor problematizado no Capítulo 4.3 deste estudo.

julgando-o insano; porém, levados de piedade, comoviam-se até as lágrimas, vendo-o tão depressa ir de tanta lascívia e vaidade do século à tamanha ebriedade de amor divino”⁹⁸. Talvez essa ambiguidade popular se deva a dificuldade de entender como um jovem rico, da noite para o dia, deixaria tudo para caminhar a pé descalços e com veste pobres. Pela primeira vez, o tema da pobreza entrava em pauta na experiência espiritual pessoal de Francisco. Mal sabia ele que sua “*Domina Paupertas*”, como gostava de chamá-la, se tornaria o carro-chefe de praticamente todas as batalhas travadas interna e externamente dentro daquilo que mais tarde se tornaria um movimento religioso dos mais prestigiados dentro da Igreja.

Entretanto, antes do tema da “pobreza” se tornar polissêmica⁹⁹ no seio do que mais tarde se chamaria a *Ordo Minorum* [Ordem dos Menores], para Francisco, o raciocínio em torno dela parecia muito simples: depois de ter lido os evangelhos que narravam a missão dos apóstolos, o santo descobre como deve ir pelo mundo, isto é, devia seguir as *vestigia Christi* (os vestígios de Cristo), mas o Cristo pobre e crucificado¹⁰⁰. Em outras palavras, a pobreza que mais tarde seria debatida nas universidades passando pela rígida análise escolástica, não era um conceito absoluto para Francisco, não tinha um fim em si mesmo, mas era apenas um meio - mesmo que importantíssimo - um veículo para se buscar e se relacionar com Deus e com tudo! Esse parecia ser o fundamento da pobreza que devia brotar da alegria (*gaudium*) de um encontro com o divino. Merino esclarece bem o raciocínio daquilo que poderia ser um primeiro esboço de uma “teologia da retribuição franciscana” – diferente da que surgiria séculos depois na teologia protestante e seus desdobramentos até os dias de hoje -, uma ideia simples de que tudo era de Deus e por isso, tudo devia ser devolvido a ele. Para isso Francisco tinha que ter plena

⁹⁸ “*Multi autem deridebant eum putantes ipsum insanum, alii vero, pietate commoti, movebantur ad lacrimas videntes eum de tanta lascivia et saeculi vanitate ad tantam ebrietatem divini amoris tam cito venisse*” (LTC 21).

⁹⁹ Em um interessante estudo, a historiadora brasileira, Cibele de Carvalho, faz o trabalho de rastrear os conceitos de “pobreza” utilizados pelos primeiros biógrafos de São Francisco de Assis (Cf. CARVALHO, Cibele. **As hagiografias franciscanas (Século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza**. 2005. 169f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.).

¹⁰⁰ Entre os vários estudos sobre o problema da pobreza na espiritualidade cristã medieval Cf. AAVV, **La conversione ala povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV**. Atti del XXVII Convegno Storico Internazionale, 1991; AZPURZ, L de. “**Appropriatio**” et “**exproptiatio**” in **doctrina Sancti Francisci**, 1970; CAPITANI, O. **La concezione dela povertà nel Medioevo**, 1987; TOCCO, F. **La questione dela povertà nel secolo XIV**; PISTELLI, E. **Le sacre nozze del beato Francesco com Madonna povertà**, 1926.

(...) convicção de que tudo é gratuito: e, por conseguinte, ao não exigir nada de ninguém nem de nada, pôde desfrutar de tudo e de todos. Só uma vida despossuída de interesse se transforma em canção, em dança e em verdadeiro brinquedo.”¹⁰¹

Não passaria muito tempo para que este “louco” de Assis atraísse para junto de si alguns jovens que, como ele, estavam em busca de Deus e que nele viram uma resposta às suas inquietações. Aconteceu então que “a sinceridade de suas convicções, aliadas a uma concepção autêntica sobre a vida evangélica, atraíram os discípulos que viram nele um santo ou um profeta renovador de uma antiga verdade – já anunciada nos evangelhos”¹⁰². De onde vinham estes jovens? De que camadas da sociedade assisense e arredores? Para Merlo, tratava-se de

(...) um grupo bastante variado em idade, proveniência social e cultura: há nobres e cavaleiros, leigos e clérigos (sacerdotes ou não), membros da aristocracia urbana e homens do *populus*, iletrados e letrados, ricos e pobres, citadinos e camponeses¹⁰³.

Não chegaram todos na mesma hora. Vinham muitas vezes sozinhos ou em pequenos grupos; provavelmente, alguns o procuravam com desconfiança, mas a maioria parecia procurá-lo de coração sincero. A memória coletiva e popular desde o século XIV guardaria o nome de alguns destes primeiros “cavaleiros da Távola Redonda”¹⁰⁴ de Francisco, como narra o *Speculum Perfectionis*¹⁰⁵. Vê-se nesta expressão, segundo Daniel Elcid Celigueta, o idealismo medieval transfigurado em idealismo religioso”¹⁰⁶. É, por exemplo, o caso de Bernardo de Quintavalle, homem celebrado por sua sabedoria, tanto que seus conselhos eram ouvidos e executados por todos os cidadãos, seja em assuntos públicos, seja nos particulares”¹⁰⁷. Há Frei

¹⁰¹ MERINO, **Op. Cit.**, p. 302.

¹⁰² FALBEL, Nachman, **Os Espirituais franciscanos**, 1995, p. 8.

¹⁰³ MERLO, **Op. cit.**, p. 29.

¹⁰⁴ Famoso ciclo literário envolvendo tradições inglesas e francesas e, respectivamente, seus mitos e heróis fundadores. Essa problemática inspirou o inglês Robert Wace (1155), um escritor normando, a escrever seu *Roman de Brut*, inspirado na *Historia regnum Britanniae*, de Geoffrey of Monmouth, onde pela primeira vez se fala de uma Távola Redonda em torno da qual se sentavam os cavaleiros do Távola Redonda em torno da qual se sentavam os cavaleiros do Rei Artur. Mais tarde, o francês Chrétien de Toyes escreveu, entre 1176-1190, entre outras obras, seu *Persival ou o Conto do Graal* que, por sua vez, inspirou a *História do Graal*, de Robert de Boron, escrito um século depois, cristianizando todo este material. (Cf. BUONGIORNO; FRUGONI, **Ibid.**, p.10.)

¹⁰⁵ “Estes irmãos são os meus cavaleiros da Távola Redonda, que se ocultam nos lugares desertos e retirados para se aplicarem diligentemente à prece e à meditação” (EP 72).

¹⁰⁶ CELIGUETA, Daniel Elcid. **I primi compagni di San Francesco**, 1995, p. 08.

¹⁰⁷ PINTARELLI, **Os cavaleiros da dona pobreza**, 1997, p. 19.

Silvestre que, antes de se tornar um companheiro de Francisco, havia rido e insultado o santo quando este se pôs, juntamente com Frei Bernardo, a distribuir a riqueza de seu primeiro discípulo, no meio da praça de Assis, aos pobres.

Dono de outro tipo de sabedoria, não a dos livros, mas a dos simples hortelãos e lenhadores, Frei Egídio de Assis foi outro companheiro bastante estimado por Francisco. Dele se sabe com certa segurança é que foi um camponês. A *Vita beati sancti Francisci* recorda-se dele como aquele que “nos deixou exemplos de obediência perfeita, de trabalho braçal, de vida silenciosa e de santa contemplação”¹⁰⁸. A tradição franciscana conservou uma coletânea de suas *dicta*¹⁰⁹ em que se revela um conhecimento profundo sobre o ser humano utilizando-se de exemplos e metáforas retiradas do ambiente tipicamente campesino¹¹⁰.

Entre os primeiros irmãos, talvez o mais conhecido foi Frei Leão. As antigas biografias sempre o colocam ao lado de Francisco nos momentos mais decisivos de sua vida. Como era comum na literatura hagiográfica deste período, também há uma lacuna quase insuperável sobre as origens de sua vida antes de sua conversão. Mas as fontes quando falam dele o chamam de “o amigo predileto do santo”, “o João Evangelista do colégio apostólico de Francisco”, “seu secretário”, “enfermeiro”, “confessor”, “intérprete mais fiel e generoso do seu pensamento e do seu coração”¹¹¹.

O tema da “Távola Redonda” franciscana acima mencionada - mesmo que sua fonte seja uma narrativa tardia - de modo algum deve ser tratada com negligência. Ela reflete muito bem a “imagem” que as várias gerações - que sucederam Francisco e estes primeiros frades - construíram de suas origens. Origens estas que muito cedo, no meio minorítico¹¹², foram consideradas como uma

¹⁰⁸ “(...) *qui longo tempore durans, sancte, iuste ac pie vivendo (cfr. Tit 2,12), perfectae obedientiae, laboris quoque manuum, vitae solitariae, sanctaeque contemplationis nobis exempla relinquit. (1 Cel 25).*

¹⁰⁹ Cf. MARIANI, Eliodoro. **La sapienza di frate Egidio compagno di San Francesco**. Vicenza:LIEF, 1982.

¹¹⁰ Cf. PINTARELLI, Ary E..**Sabedoria de um simples: os ditos do beato Egídio de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹¹¹ Cf. PINTARELLI, *Ibid.*, p. 160. As expressões selecionadas foram extraídas da *Crônica dos XXIV Gerais*, uma compilação da vida e dos feitos dos primeiros vinte e quatro Ministros gerais que governaram a Ordem dos Franciscanos, a obra é datada de 1370.

¹¹² O termo refere-se ao nome oficial que o movimento franciscano se deu após a aprovação da Regra de 1223, a saber, *Ordo Minorum* (Ordem dos Menores).

“idade mítica” ou “Idade de Ouro”, sempre atrelada também a uma ideia de “pureza”¹¹³, como observa Le Goff ao afirmar que

as idades míticas são épocas excepcionalmente felizes (...) Seu estudo constitui uma abordagem privilegiada das ideias sobre o tempo, a história e as sociedades perfeitas. Essas idades situam-se umas vezes nas origens dos tempos, outras no fim (...). No primeiro caso, a idade mítica é tomada como ponto de partida, segue-se um período de decadência (...) ¹¹⁴.

Essas concepções marcariam profundamente todas as disputas internas do movimento franciscano em torno a sua verdadeira identidade e de sua auto-consciência histórica. De fato, ao usar essa representação da “Távola Redonda”, o autor do *Speculum Perfectionis*, do início do século XIV, acena um problema que ainda hoje intriga os estudiosos da *res franciscana*: Francisco queria que seu movimento permanecesse uma *fraternitas* ou se tornasse uma *Ordo*?

Antes de tudo, faz-se necessário compreender melhor os significados que ambos termos possuíam no século XIII. Para o franciscanólogo francês, Theophile Desbonnets, a palavra *fraternitas* na Antiguidade romana e em boa parte da Idade Média tinha uma gama de sentidos, nem sempre tão claros. Para o autor, a palavra diz respeito em geral a “um grupo de consanguinidade espiritual de batizados em Cristo” e, no Medievo, “para designar uma associação de leigos piedosos encontravam-se as palavras latinas: *agape*, *caritas*, *fraternitas*”¹¹⁵. Por sua vez, o termo *ordo*, para Desbonnets, mesmo que também guarde uma pluralidade de sentidos, parece oferecer mais unidade em sua forma geral de compreensão. De início, *ordo* dá uma ideia de ordenação, de organização e zelo. Somente mais tarde, a palavra se desdobrou no sentido de representar “o conjunto de mosteiros que seguiam os mesmos costumes, isto é, a mesma *ordo*”¹¹⁶.

Além desses conceitos, uma terceira não deve ficar de fora de uma discussão mais profunda em torno a *fraternitas* e a *ordo*, trata-se do termo *religio*, que

¹¹³As expressões e termos como “pureza” e “irmãos da primeira hora” são muito freqüentes na literatura medieval franciscana. Quando usados juntos, referem-se a fidelidade dos primeiros companheiros de São Francisco que, de alguma maneira, souberam guardar os ideais do santo até o fim de suas vidas. É claro que se trata de um tema problemático pois não é tão simples saber quais eram os mais “puros” ideais de Francisco. Mesmo assim, os hagiógrafos do século XIII e XIV sempre se utilizam esses mecanismos quando querem narrar o contraste entre o que a Ordem havia se tornado e como ela deveria ser, ao menos na visão deles.

¹¹⁴LE GOFF, Jacques. **História e memória**, 2003, p. 283 (nota de rodapé).

¹¹⁵DESBONNETS, Theophile. **Da intuição à instituição**, 1987, p. 73.

¹¹⁶DESBONNETS, *Ibid.*, p. 76.

frequentemente aparece literatura franciscana medieval. Assim, o sentido de *religio* na espiritualidade do medievo não parece oferecer grandes dificuldades de apreensão, uma vez que “significa sempre ou quase sempre “a vida religiosa” ou “o grupo reconhecido e aprovado dentro do qual se vive a vida religiosa. Exatamente o significado que tem na expressão “entrar em religião””¹¹⁷.

Nesse sentido, mesmo sendo arriscado afirmar com precisão se Francisco desejava ou não fundar uma *Ordo*, e tendo em mãos as distinções feitas logo acima, no sentido de ser a *fraternitas* aparentemente menos burocrática que uma *ordo* – e sem as heranças monásticas que esta última trazia e que pouco agradavam a Francisco, pode-se, talvez entrever ao menos uma “tendência” original que, em seguida, se desdobraria em duas etapas de um mesmo movimento. Conhecendo, desta forma, o perfil pessoal e religioso de Francisco que respeitava muito a trajetória espiritual individual de seus irmãos, a ponto de lhes dizer em seu leito de morte que havia “feito a sua parte e que Cristo os ensine a fazer a vossa”¹¹⁸, como nos recorda Celano em seu *Memoriale*, não é difícil imaginar que Francisco, em um primeiro momento, se adequasse melhor ao projeto de uma *fraternitas* e que o projeto de uma *Ordo* faria parte de suas preocupações, somente mais tarde como um desenvolvimento “natural” que seu movimento percorreria, sempre em diálogo com os projetos papais e as necessidades da sociedade. Obviamente, uma coisa é afirmar que Francisco desejava ou aceitava esse processo complexo de institucionalização de seu movimento; outra coisa, porém é afirmar que tinha consciência de que, desde o início, tinha confiança e jurara não se afastar jamais da Cúria pontifícia e, por conseguinte, de seus projetos.

O fato é que nem todos os irmãos tinham uma consciência esclarecida do caminho que Francisco os ensinava a trilhar, o que causava temores nas pessoas que se encontravam com tais homens maltrapilhos pelas estradas. Entretanto, aos poucos isso mudou. Como observa Frugoni,

(...) o muro de desconfiança que cercava a pequena comunidade começava a ceder, mas não se desfizera completamente. Logo vieram se unir outros companheiros, conquistados pelo entusiasmo e pelo poder fascinante das palavras de Francisco. Eram homens fora do comum, capazes de romper com o costume e com a segurança material e afetiva para participar de uma sociedade improvisada, sem

¹¹⁷ DESBONNETS, *Id.*.

¹¹⁸ “*Et ait ad fratres: “Ego quod meum est feci; quod vestrum est, Christus edoceat”* (2 Cel 214).

prestígio nem tradição; pessoas de grande tensão moral, grandes virtudes e engajamento religioso¹¹⁹.

Logo que Francisco tomou consciência de que seu projeto individual de conversão e de vida evangélica se tornara muito rápido também um projeto coletivo de homens fervorosos, resolveu que era hora de ir a Roma e consultar o papa sobre a retidão de seus caminhos. O encontro do Assisiense e de seus irmãos com o papa Inocêncio III (1198-1216) não oferece elementos para uma compreensão de fácil acesso, pois, entre as primeiras biografias há discordâncias graves que deixam vagos alguns pontos importantes sobre, por exemplo, o que exatamente Francisco fora pedir ao papa – uma *regula* (Regra¹²⁰) ou apenas uma *formula vitae* (forma de vida)? -, sobre a maneira de como Inocêncio III o acolheu (com desconfiança? Com violência? Com mansidão?), e quais as “marcas” permaneceram em Francisco depois desse encontro com o governo da Igreja. Ao que tudo indica,

(...) essa viagem a Roma traz difíceis problemas para o historiador. Primeiro, a aprovação que Francisco ia pedir ao papa seria exatamente a de uma “regra”, portanto a fundação de uma nova “ordem”? O texto submetido a Inocêncio III se perdeu, e é bem vago o que diz Tomás de Celano: “Francisco escreveu para si e para seus irmãos, presentes e futuros, simplesmente e em poucas palavras uma fórmula de vida e uma regra (...)”. (...) tem-se a clara impressão de que o biógrafo de 1228 acrescentou *regula* [regra] por decisão própria e que a verdade está em *formula vitae* [forma (no diminutivo) de vida] – um simples formulário composto de algumas frases evangélicas orientando a vida e o apostolado dos irmãos¹²¹.

Independentemente das condições de humores expressadas tanto por Inocêncio III quanto por Francisco, o fato é que ele saiu da Cúria romana com a aprovação que tanto aspirava. Não parecia ter grandes pretensões a não ser ouvir do papa que tinham a sua benção para viver o Evangelho! Por isso, volta satisfeito para Assis mesmo com uma simples aprovação oral de seu projeto. Sempre foi avesso a papéis e selos (*sigilla*). Por isso não se deve estranhar a facilidade com

¹¹⁹ FRUGONI, 2011., p. 79.

¹²⁰ Uma Regra de Vida é um documento oficial em que estão inscritos os elementos essenciais que constituem a identidade de uma comunidade religiosa. No caso da Ordem de São Francisco, houve pelos menos três Regras: a primeira datada de 1209 e chamada de *Proto-Regula* (que na verdade era mais um conjunto de fragmentos dos Evangelhos do que um texto jurídico. Foi perdida ou absorvida por redações posteriores da Regra); a segunda, chamada de *Regula Non Bullata*, de 1221 e, a terceira denominada de *Regula Bullata*, de 1223. Aqui nos referimos a Regra aprovada pelo papa Honório III, em 1223

¹²¹ LE GOFF, 2001. p. 71.

que o papa classificou aquele grupo de homens a sua frente: eram simplesmente “homens penitentes oriundos da cidade de Assis” (*Viri penitenciales de civitate Assisi oriundi*), como observa Desbonnets:

os elementos jurídicos que contém são exatos. Não está eivado de amplificações hagiográficas e podemos confiar nele. Que nos ensina ele? Que o papa aprovou o pedido de Francisco *debito modo*, isto é, no devido modo, ou nas formas habituais do Direito. Isto significa que Inocêncio III não reteve do projeto de Francisco senão o que se enquadrava nos moldes jurídicos vigentes, ou seja, a existência de uma Fraternidade de Penitentes em Assis¹²².

Aqui é importante destacar que não há uma contradição entre a leitura de Le Goff e Desbonnets. O primeiro, trata da insatisfação de Francisco em relação às atitudes que presenciou na Cúria romana, para ele tão distantes do Evangelho, ao passo que, para o segundo, Francisco se satisfaz quanto ao resultado de seu encontro com o papa e quanto ao seu projeto aprovado por este.

Não deve causar estranhamento que uma discussão sobre a busca do Francisco “histórico” inclua também algumas notas sobre a fundação de seu movimento, uma vez que o primeiro conseguiu imprimir, ao menos nos primeiros frades, muito de sua personalidade, isto é, sonhos, projetos, medos, fracassos e acertos. Embora nunca tivesse chamado para si esse status, o homem Francisco era considerado a *forma vitae* de sua *fraternitas*.

Nesse processo de construção de uma identidade para este movimento recém-aprovado, surge um problema: quando exatamente a *fraternitas* deixa de ser uma fraternidade de penitentes e se torna uma *ordo* com o nome de Frades Menores (*Fratres Minores*)? Para Merlo, parece ainda ser uma questão insolúvel, pois,

(...) as *fontes franciscanas* ignoram não só o tempo, mas também o conteúdo da mudança. O acento cai sobre a palavra “Menores (*Minores*)”, que teria sido escolhida pelo próprio Francisco, segundo a *Compilatio Assisiensis* (ou *Legenda Perusina*), desde o primeiro encontro com Inocêncio III e, segundo a *Legenda beati Francisci*, de Tomás de Celano, numa fase imprecisa da redação da Regra. Como quer que seja, encontramos a denominação identificativa no capítulo sexto da Regra não bulada: “E ninguém seja chamado de prior, mas

¹²² DESBONNETS, Op. Cit., p. 41.

de forma geral sejam chamados de irmãos menores (*Et nullus vocetur prior, sed generaliter omnes vocentur frates minores*)¹²³.

A princípio, o nome “oficial” de como seriam chamados parece que pouco importava a esses irmãos das origens desse movimento nascente. Importa é que deveriam seguir o Cristo “pobre e crucificado” e andar pelas estradas, aldeias, cidades e vilarejos convidando os homens a fazerem penitência, mesmo que pouco mais tarde tanto o conteúdo como a forma dessa pregação apresentasse algumas descontinuidades, como se tratará mais a frente nesse estudo¹²⁴. Por hora, basta afirmar que a base dessa primeira atividade tipicamente “franciscana” se dava na pobreza, na oração, no trabalho manual e na pregação penitencial, sendo esses elementos iluminados pelo tema da “loucura da cruz” que, como nota Merlo, se tornou um problema já para a primeira geração de frades¹²⁵:

(...) [Francisco] não abandona seu esforço em manter a vida dos “irmãos” de acordo com a primeira intenção de “viver segundo a forma do santo Evangelho” por ele proposta na qualidade de *novellus pazzus*; um “louco” que vive “novamente”, que repropõe no presente a “loucura” da mensagem cristã, ou a lógica da cruz. Ela subverte os valores do mundo, os critérios humanos de juízo, a colocação dos indivíduos na sociedade e na história. Mas se é admissível a existência de um indivíduo capaz de seguir a “loucura” da mensagem de Jesus Cristo, teria sido possível a existência de uma organização religiosa fundada e “regulamentada” sobre a mesma loucura?¹²⁶.

O “louco de Assis”, segundo seus primeiros biógrafos, não conseguiu agregar seu rebanho” nessa “loucura da cruz” por muito tempo, e saboreou seu primeiro fracasso como fundador de uma ordem religiosa. Apenas despontavam os primeiros meses do ano de 1220 quando Francisco decidiu viajar para São João D’Acre a fim de ficar na fortaleza dos cruzados que ali se fixavam para ir à Terra Santa. Enquanto se ausentou, Francisco deixou dois vigários¹²⁷ para tomar conta dos demais irmãos e cuidar deles em suas necessidades. Em Marrocos, Francisco recebeu um “irmão”

¹²³ MERLO, *Op. cit.*, p. 28.

¹²⁴ O tema da contribuição franciscana a uma espiritualidade tipicamente urbana medieval será tratada no Capítulo 1.2.2..

¹²⁵ Normalmente, entende-se a primeira geração franciscana dentro de um recorte temporal que abarca desde a fundação oficial do movimento, em 1209 até o ano de 1230 e seus debates em torno a obrigatoriedade da observância do Testamento de Francisco e as primeiras intervenções papais.

¹²⁶ MERLO, *Op. cit.*, p. 39.

¹²⁷ Do latim *vicarius*, como ainda são chamados os vice-ministros provinciais e vice-ministros gerais das famílias franciscanas. Estes governam quando os superiores maiores estão ausentes.

que havia fugido da Itália e que trazia péssimas notícias: dizia que os dois vigários deixados por ele na Itália estavam introduzindo novidades na Ordem, como por exemplo, a instituição de novos dias de jejum e abstinência, além dos já demarcados. Além disso, falava-se até de se fundar uma nova ordem para leprosos de ambos os sexos. Em outras palavras, havia certo esforço por parte de alguns dos frades em inserir na Ordem os costumes, já há séculos cristalizados na tradição cristã, da vida monástica. Ao que tudo indica, desde o início houveram esforços internos e externos para se acomodar o movimento franciscano às categorias de vida religiosa já muito conhecidas pela Cúria romana.

Para Francisco sua *fraternitas* passava por sua primeira crise de identidade e era hora de dar um passo definitivo que mudaria para sempre os rumos de seu projeto inicial de simplicidade evangélica. Retornou à Itália e, acompanhado de dois frades de confiança, já se encarregou de escrever uma Regra¹²⁸ para seus irmãos. Essa Regra, que ficaria conhecida como *Regula Non Bullata* (Regra não Bulada), foi construída em vinte e quatro capítulos e repleta de citações bíblicas, como agradava a Francisco, e ficou pronta em 1221. Entretanto, é chamada de “não-bulada” por não ter consigo uma “bula papal” autorizando sua aplicação. O fato é que essa Regra de 1221, como defendem alguns estudiosos, jamais foi entregue ao papa, talvez por não ter sido organizada em linguagem jurídica, sendo revisada e corrigida nos Capítulos gerais¹²⁹ dos frades até, depois de várias e até intensas discussões entre Francisco e sua fraternidade, ser substituída por uma Regra aprovada pelo papa Honório III em 1223, e conhecida como *Regula Bullata* (Regra Bulada), por trazer consigo a bula de aprovação do referido pontífice¹³⁰.

Eram apenas os inícios da década de vinte do século XIII e Francisco cada vez mais sentia que seu movimento estava lhe escapando das mãos e tomando seus próprios caminhos, como um filho que, ao aprender a dar seus primeiros

¹²⁸ A passagem da *Regra Não-Bulada* (1221) para a *Regra Bulada* (1223) foi aqui tratada de forma sintética, mas merece um estudo pormenorizado que faça uma análise que identifique as aproximações e distanciamentos entre a primeira e a segunda e como ambas se relacionam com o projeto inicial de Francisco. Indicamos aqui os trabalhos de Jacques Le Goff, de Chiara Frugoni, de Giovanni Merlo e de Théophile Desbonnets, já utilizados nessa pesquisa, para uma visão geral do problema das duas Regras

¹²⁹ Do latim “*capitulum*” (de *caput*, cabeça), é a principal assembleia ou reunião de frades de uma Ordem religiosa. Realizada a cada quatro anos (no século XIII a cada três), nela se discutem problemas, são feitas eleições do governo geral e são aprovadas moções.

¹³⁰ Cf. SIQUEIRA, A.L.. *Innova dies nostros, sicut a principio: uma análise das representações da Ordo Minorum na literatura hagiográfica franciscana (1229-1266)*. 182 f. Dissertação (Mestrado em História). Setor de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

passos, pouco a pouco vai soltando a mão de seu pai. Era o começo do que foi conhecido como “*via crucis*” de Francisco. Não era mais aquele homem de sorriso fácil que louvava seu Deus pelas florestas e estradas. Na verdade, seus biógrafos narram que tal sorriso lhe era cada vez mais raro. Aos poucos, o santo foi se afastando do convívio dos frades, principalmente dos letrados e dos que só pensavam em cargos de poder e privilégios. Queria junto de si apenas os amigos da “primeira hora”. Passava

(...) longos períodos à margem da Ordem, receoso, desconfiado, desiludido da duplicidade humana, em solidão ressentida, na companhia de algum raro companheiro (seguramente frei Leão), na insatisfação dolorosa por aquilo que estava acontecendo naquela que para ele, de qualquer forma, continuava a ser a sua *fraternitas*. Naqueles momentos ele manifesta a vontade de um retorno às origens e exprime juízos amargos sobre o comportamento de muitos frades, incoerentes com a opção evangélica de minoridade que fizeram; aqueles frades que nem ao menos conseguiam perceber a gravidade das aflições e tribulações de um Frei Francisco que tinha perdido sua habitual “alegria” (...) ¹³¹.

Francisco tornara-se uma grande pergunta, e buscava respostas. Por que em seu coração sentia que havia falhado? Aqueles que escreveriam sua vida narram que essa resposta finalmente chegaria. Deus não lhe havia escondido sua face. Na verdade, seria a última vez que Francisco ouviria “seu Senhor” enquanto vivesse entre os homens. Os estudiosos situam essa “resposta” em setembro de 1224, quando, rezando no alto de um monte chamado La Verna, nos Apeninos, ao norte de Arezzo, uma visão o visitou. O encontro é narrado por Tomás de Celano com toda solenidade e elegância:

Dois anos antes de entregar sua alma ao Céu, estando no eremitério que, por sua localização, tem o nome de Alverne, Deus lhe deu a visão de um homem com a forma de um Serafim de seis asas, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregados numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas abriam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro. (...) Tentava descobrir o significado da visão e seu espírito estava ansioso para compreender o seu sentido (...) quando começaram a aparecer-lhe nas mãos e nos pés as marcas dos quatro cravos, do jeito que as vira pouco antes no Crucificado ¹³².

¹³¹ MERLO, *Op. cit.*, p. 41.

¹³² “*Faciente ipso moram in eremitorio, quod a loco in quo positum est Alverna nominatur, duobus annis antequam animam redderet caelo, vidit in visione Dei virum unum, quasi Seraphim sex alas*

Para o historiador e renomado especialista no campo da santidade medieval, André Vauchez, não se pode interpretar os estigmas de Francisco em chave histórica, porque, ao que tudo indica, não era essa a intenção de seus hagiógrafos, uma vez que estes queriam colocar “sobretudo em relevo a sua dimensão teofânica, isto é, o aparecimento a Francisco de um serafim portador de uma perturbadora revelação, baseada na infinita grandeza do Deus-Trindade, e também no seu próprio destino espiritual e no da sua ordem”¹³³. Para todos os efeitos, o santo desceu o monte renovado e mais tranquilo, pois agora sabia que a Ordem não era sua, mas do próprio Cristo. Havia feito sua parte, Deus conduziria daquele momento em diante o movimento por ele fundado.

Entretanto, estava cada vez mais fraco e doente, praticamente cego. Mesmo assim, juntou forças para compor um hino de gratidão, escrito não na língua dos eruditos e clérigos - o latim - mas em românico (o que mais tarde se chamaria de italiano medieval): o *Cantico di frate Sole* ou o *Cantico delle creature*¹³⁴ no qual se pode ler na primeira linha “*Altissimu omnipotente bonsignore*.”¹³⁵.

Finalmente, dois anos depois, o fim parecia ter se aproximado. Era noite do dia 3 para o dia 4 de outubro, do ano do Senhor de 1226, quando Francisco exalou seu último suspiro. Os frades choraram amargamente seu mestre e pai. Dois anos depois, o papa Gregório IX, em Assisi, canonizou Francisco (16 de julho de 1228), destinado a não ser apenas um santo local, mas um modelo universal de vida cristã. Tomás de Celano foi escolhido pelo papa para escrever uma *vita* celebrativa (a *Vita beati Francisci*). Era só o início de uma longa busca para um rosto para o “pobrezinho de Assis”. Busca esta que se, por um lado, seria marcada por infundáveis conflitos entre suas biografias, por outro, delimitava um ponto comum entre elas: representavam o santo de Assis como o santo da alegria, porém, sempre desconfiado em relação ao riso.

habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum. Cogitabat sollicitus, quid posset haec visio designare, et ad capiendum ex ea intelligentiae sensum anxiabatur plurimum spiritus eius. Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum” (1 Cel 94).

¹³³ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade no Ocidente medieval**, 1995, p. 149.

¹³⁴ Cf. Capítulo 3.2 deste estudo.

¹³⁵ Para um estudo atual e profundo deste Cântico cf. DALARUN, Jacques. **II Cantico di frate Sole. Francesesco d’Assisi riconciliato**, 2015.

2.2. O FRANCISCANISMO PRIMITIVO E AS ESTRUTURAS RELIGIOSAS DO SÉCULO XIII

Aqueles que ouviram os sinos de todas as igrejas de Assis repicarem sozinhos, segundo conta uma tradição local¹³⁶, como se quisessem festejar também eles a solene canonização de seu filho mais ilustre, Francisco, não podiam imaginar que os séculos seguintes jamais deixariam que este descansasse em paz. Assim foi desde o início: da igrejinha de São Jorge que primeiro guardou seu corpo por quatro anos até ser transladado, em 25 de maio de 1230, para a grandiosa basílica dedicada ao novo santo, construída sobre a Colina do Inferno¹³⁷; das infindáveis biografias, de Celano aos *Fioretti*¹³⁸ (para citar os mais celebrados); das descobertas de Paul Sabatier¹³⁹ até os mais recentes e aguçados estudos sobre Francisco, o fato é que várias facetas sobre sua personalidade e seu projeto inicial permanecem ainda um mistério onde o acesso quase sempre é feito “*per speculum et in enigmate*”¹⁴⁰.

Em outras palavras, durante todos esses séculos e, especialmente a partir do fim do século XIX, sempre houve um problema que inquietava historiadores e

¹³⁶ Cf. **ASSISI Città mistica**. Video City, s/d. 1 DVD 65 min., color.

¹³⁷ Antes de ser construída a Basílica de São Francisco, a região fora dos muros da cidade de Assisi era conhecida como a “Colina do Inferno”, pois era ali que os condenados eram castigados e condenados a morte. Diz a tradição que Francisco ali queria ser sepultado, a fim de imitar Jesus que também foi executado fora dos muros de Jerusalém. Logo que o corpo do santo fora trasladado para lá, o lugar recebeu, então, o nome de “Colina do Paraíso”.

¹³⁸ Obra tardia, escrita em italiano medieval, que remonta ao fim do século XIV. Durante muito tempo se acreditou que *I Fioretti* era uma obra original cujo *Actus beati Francisci et sociorum eius* (do início do século XIV) não passaria de uma tradução latina. Bigaroni e Boccali, depois de vários estudos concluíram que “*I Fioretti* não é a obra original, mas *Actus*, do qual *I Fioretti* não representa outra coisa senão uma tradução, ainda que feliz, em sua veste vulgar” (BIGARONI, Mariano; BOCCALI, Giovanni (trad.). **Actus beati Francisci et sociorum eius**, 1988, p. 8)

¹³⁹ Paul Sabatier é considerado o pioneiro no campo dos estudos críticos sobre as antigas biografias de São Francisco de Assis e o primeiro a estabelecer relações entre essas fontes documentais. Segundo Vitorio Mazzuco, é Sabatier quem “levanta a questão da oficialidade, carisma e instituição, da clericalização da Ordem; a partir de sua obra, as Fontes Franciscanas são revistas sob a ótica da descoberta de um autêntico São Francisco. É ele quem mostra Francisco como o Santo da paz social, que abala uma sociedade em mutação e sua ambiciosa estrutura econômico-produtiva. (...) Com Sabatier, aprendemos a colocar em primeiro lugar os Escritos de São Francisco, para depois saborear os textos biográficos. Conhecer verdadeiramente uma pessoa, conhecer sua personalidade, sua mística, seus valores, é conhecer o modo como ela reza e escreve cartas pessoais” (MAZZUCO, Vitorio, *Apud*. SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**, 2006.). Entretanto, várias de suas hipóteses sobre datação e relações entre as biografias medievais de Francisco de Assis já foram superadas por estudos mais recentes.

¹⁴⁰ “Por meio de espelho e em enigma” (Cf. Cor 12).

franciscanistas: Qual era, afinal, a “*intentio Francisci*”¹⁴¹? Como essa “intenção de Francisco” se relacionava com a trajetória do movimento franciscano que, desde sua fundação, exerceu seu apostolado nos grandes centros urbanos, primeiro na Itália, mas também muito cedo nas terras além-Alpes, como Alemanha¹⁴², Inglaterra¹⁴³ e França? E, que dizer dessa *intentio* diante das metamorfoses surgidas no interior de uma *ordo* que, nas mãos do papado, desde cedo se tornaria uma ferramenta importante num processo eclesial de renovação social, política e espiritual de grandes proporções?

Novamente, é preciso adentrar no problema das origens, esse terreno nebuloso e incerto, cheio de armadilhas e vozes imprecisas que, quais fantasmas que deveriam estar mortos e falam como se estivessem vivos, provocam seus interlocutores de ontem e de hoje a um diálogo mais cuidadoso e “desarmado”, afinal, para o historiador, “nunca nada está morto, o que não parece vivo, aduba, o que parece estático, espera”¹⁴⁴. Nota-se de antemão que a busca dessas origens e, nesse caso, a busca dessa “*intentio Francisci*”, encontra sua primeira dificuldade no fato de que todo esse conjunto de conhecimentos e experiências (pessoais e coletivas) não foram objetos de reflexão e de sistematização por aqueles que os produziram e os viveram no seu cotidiano. Estes frades da “primeira hora” haviam sim construído algum esboço do que se poderia se chamar de “auto-compreensão”. Se inquiridos sobre sua experiência espiritual, talvez respondessem com convicção, embora sem muita clareza: “somos frades menores, seguimos o Cristo pobre, guiados por Francisco de Assis”. Isso lhes bastava: viver o evangelho! Aliás, não se pode deixar de lado que o próprio conceito de “auto-compreensão”, supõe etapas e, principalmente, pluralidades. Assim, segundo Anton Weiler, “por mais que se procure objetividade, a articulação desta consciência está emaranhada indissolavelmente com toda espécie de subjetividades, tanto pessoais como sociais”¹⁴⁵. Em outras palavras, haverá sempre níveis dessa experiência originária vivida pelo santo de Assis e por seus primeiros companheiros que jamais se

¹⁴¹ Para uma iniciação ao tema da “*Intentio Francisci*”, cf. ACCROCCA, Felice; BERTAZZO, Luciano; MARANESI, Pietro et PELEGRINI, Luigi, **L’indentità in cammino: Povertà e penitenza, predicazione e studi nello sviluppo dei testi legislativi dei frati Minori (se. XIII-XIV)**, 2014.

¹⁴² Sobre os inícios do apostolado dos frades em terras alemãs (1221), cf. *Crônica de Frei Jordano de Jano*, datada de 1262. In: TEIXEIRA, Márcio (org.), **Fontes franciscanas e clarianas**, 2014.

¹⁴³ Cf. **Chegada dos frades menores à Inglaterra**, de frei Tomás de Eccleston, In: TEIXEIRA, Id..

¹⁴⁴ PRADO, Adélia, **Poesia reunida**, 1991, p. 19.

¹⁴⁵ WEILER, Anton. **História eclesiástica como autocompreensão da Igreja**, 1971, p. 807.

revelarão ao olhar “positivo” e empírico que deseja retê-los somente pelas vias da objetividade.

Entretanto, tal limitação não deve desanimar o estudioso da *res franciscana*. Ao contrário, deveria encorajá-lo ao estranhamento que gera o fascínio de seu ofício, como observa o paleontólogo francês, Pierre Teilhard di Chardin:

(...) nada é delicado e fugitivo, por natureza como o começo. (...) Seu edifício é frágil. Suas dimensões são fracas. Poucos indivíduos, relativamente, o compõe, e estes mudam rapidamente. (...) Como agirá o tempo sobre esta região frágil? Inevitavelmente, destruindo-a em seus vestígios. Provocante, mas essencial fragilidade das origens, cujo sentido deveria penetrar todos os que se ocupam de história!... Nada de tão extraordinário quando as coisas retrospectivamente nos parecem surgir prontinhas¹⁴⁶.

Mesmo diante desta fragilidade das origens, é possível entrever traços característicos do que aqui se denominará de “franciscanismo primitivo”¹⁴⁷. Para este estudo, isto é, para melhor se compreender esta ambiência histórica onde se deu o problema do riso e da alegria na formação de um imaginário franciscano medieval, optou-se por fazer-se uma análise em três frentes, ou a partir de três temáticas. Em um primeiro momento, partiu-se de uma reflexão sobre as estruturas eclesiais do século XIII; em seguida, analisa-se o lugar do movimento e da mensagem franciscana na espiritualidade e devoções do baixo Medievo para, só então, debruçar-se sobre a pregação dos frades Menores e seu papel na vida urbana do mesmo período, dando mais ênfase à força da “palavra” nesse contexto.

2.2.1. As estruturas eclesiais no século XIII

O cristianismo como religião nunca fora um bloco homogêneo no decorrer de sua trajetória histórica. Mesmo com o antigo sonho e projeto de se colocar em prática a ideia de que a cidade de Deus devia ser refletida na cidade dos homens, raras vezes na história a Igreja conseguiu afirmar-se como uma instituição soberana portadora do *gladium* temporal e espiritual. Dando sequência ao processo iniciado já

¹⁴⁶ CHARDIN, Teilhard Apud., DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**, 1987. p. 14.

¹⁴⁷ Entende-se aqui por “franciscanismo primitivo” o movimento franciscano dentro de um recorte temporal que vai de sua fundação, em 1209 até os anos de 1230, onde a *Ordo Minorum* ganha contornos claros de uma metamorfose identitária.

no século XI, com a chamada Reforma Gregoriana¹⁴⁸, e seus esforços de tornar os poderes espirituais não só livres, mas acima dos poderes temporais das autoridades leigas, subjulgando-as, o século XIII parece ter oferecido as condições ideais para dar forma a essa institucionalização das camadas eclesíásticas da sociedade medieval, embora haja a historiografia recente abra uma discussão pertinente sobre se prevaleceu mais o fenômeno de clericalização da sociedade ou uma laicização do clero.

O fato é que, segundo o historiador italiano, Giuseppe Alberigo, antes de se falar de uma construção da hegemonia institucional da cristandade, é preciso definir o significado e os alcances do conceito de instituição. Assim, tal conceito pode ser apresentado como

(...) uma forma ou estrutura fundamental de organização social, caracterizada pela duração e identidade no tempo (independentemente da vontade dos interessados), por uma fisionomia impessoal e por um equilíbrio variável entre os fatores organizativos e os valores ou serviços que são o objeto e a motivação da instituição¹⁴⁹.

Em outras palavras, esse processo de institucionalização exige certa “maturidade” e a busca de uma identidade para que se possa salvaguardar uma unidade interna. Certamente, fatores externos contribuíram para esse processo de “cristalização” de uma longa experiência cristã, como ocorreu com o cristianismo ocidental, principalmente nos séculos XI e XII. Entre esses fatores, pode-se citar, por exemplo, a ruptura eclesial entre Ocidente e Oriente, na qual o primeiro reagiu criando uma espécie de “mística da unidade”¹⁵⁰ que não mediu esforços para se impôr às camadas sociais de seu tempo e espaço. Nos meios acadêmicos, a redescoberta das obras de Aristóteles deu à Teologia dos séculos XII e XIII feições “políticas” à fé, modificando essencialmente o modo de se compreender a experiência cristã que, se antes já tinha uma dimensão social (a da caridade) agora passa a ter também ambições intimamente associadas e fundamentadas em relações de poder. Nesse cenário de novas experiências religiosas, não se pode deixar de lado, também, o fenômeno dos movimentos religiosos, expressando novas

¹⁴⁸ O tema da Reforma Gregoriana será melhor discutido no Capítulo 1.2.2 deste estudo.

¹⁴⁹ ALBERIGO, Giuseppe, **A Igreja na história**, 1999, p. 91.

¹⁵⁰ ALBERIGO, *Ibid.*, p. 101.

formas de vida cristã, que também, por sua vez, conhecerão seus processos particulares de institucionalização¹⁵¹.

No século XII, as universidades dão maior impulso a essa trajetória institucional da *christianitas*, uma vez que se debruçaram sobre as obras da Antiguidade clássica e fomentaram um reflorescimento, por exemplo, dos estudos sobre o Direito Romano. Muito cedo esse direito foi adaptado às necessidades exigências de um *corpus* eclesiástico cada vez mais sedento de soberania política. Não é por acaso que, nesse período, ocorreu uma etapa importante da institucionalização da Igreja, a saber, a inserção da categoria jurídica. Girolamo Arnaldi, por sua vez, acrescenta a este outro elemento importante, uma boa “organização financeira que lhe permitia ter receitas tanto de seus direitos soberanos sobre o Estado Pontifício, como de outras fontes”¹⁵². Sobre o papel jurídico, Arnaldi detalha bem como se dava essa unificação em torno das leis, afirmando que, a esse respeito,

(...) um grande passo tinha sido quando às coleções canônicas do século XI veio juntar-se a *Concordia discordantium canonum* (“Concordância dos cânones discordantes”), e que havia sido redigida por volta de 1140 em Bolonha por iniciativa do suposto monge Graciano. (...) E, no século XIII, Gregório IX (1227-1241), com os cinco livros do seu *Liber extra* (1234), depois Bonifácio VIII, com seu *Liber sextus* (1298), organizaram a massa de decretais [...] que representava a nova visão do direito canônico, [...] no seu esforço para se erigir em norma de uma Igreja dominadora e expansionista¹⁵³.

Para Alberigo, assim, essa preocupação jurídica tratava-se de “uma categoria singularmente homogênea e funcional em relação à cristandade, enquanto destinada – conjugando ordem e duração - a realizar a sociedade cristã como encarnação e defesa da fé”¹⁵⁴. Essa defesa da fé não deve ser entendida como limitada, segundo Jean-Louis Biget, ao campo espiritual ou teológico, pois ela se estendeu a todas as camadas da sociedade. Para o autor, a Igreja,

¹⁵¹ ALBERIGO, *Ibid.*, p. 101.

¹⁵² ARNALDI, Girolamo, In: LE GOFF, Jacques, **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, v. I, 2006, p. 581.

¹⁵³ ARNALDI, *Id.*

¹⁵⁴ ALBERIGO, *Ibid.*, p. 102.

(...) em razão inclusive de sua função espiritual e escatológica, numa época em que religião, natureza e sociedade são coextensivas, define o quadro das relações sociais e das condutas; ela é uma instância reguladora maior, na qual se apoiam os poderes do século. A defesa da unidade da fé, espiritual mais que tudo, interessa não apenas a instituição eclesiástica mas também, com ela, a todo sistema social¹⁵⁵.

É mister trazer para esta discussão o fato de que, a partir do século XII não só a Igreja sofre esse processo de institucionalização, mas outras áreas, experiências sociais e culturais também sentem tal necessidade. É o caso, por exemplo, para se citar apenas duas, das *universitates studiorum*, onde todo saber é organizado em torno da Teologia, sendo o ponto-de-união entre as antigas “corporações” e as novas instituições, passando, muito cedo, a se tornar tão poderosas a ponto de rivalizar, em alguns casos, com o próprio poder papal, imperial e de outros soberanos¹⁵⁶. Os movimentos ditos, Mendicantes¹⁵⁷, nascidos no século XIII, também se tornaram emblemáticos ao apresentarem as tensões, muitas vezes violentas - como se poderá verificar entre os Franciscanos – nas frequentes tentativas de se tornar uma intuição pessoal de um santo fundador em uma instituição normativa.

Feitas essas breves considerações sobre o conceito de instituição e as características próprias do que vem a ser um processo de institucionalização, cabe perguntar como isso se deu na Igreja – especialmente, na Baixa Idade Média, isto é, nas estruturas eclesiásticas, por sua vez, centradas no poder papal.

Para Hilário Franco Júnior, desde a Idade Média Central “a Igreja teve como objetivo alcançar a autonomia e sobretudo – concretizando o agostinianismo político e impedindo que prosequisse a sujeição aos leigos – passar a dirigir a sociedade”¹⁵⁸. O historiador brasileiro recorda que essa ambição havia sido “testada” já nos inícios do século X, com a criação do mosteiro de Cluny, na Borgonha. Isso porque,

¹⁵⁵ BIGET, Jean-Louis, In: CORBIN, Alain, **História do Cristianismo**, 2009, p. 191.

¹⁵⁶ ALBERIGO, **Op. Cit.**, p. 103.

¹⁵⁷ “Ordens Mendicantes” foi o nome dado às ordens religiosas fundadas por Francisco de Assis, em 1209 (Ordem dos Menores, conhecida como Franciscanos), por Domingos de Gusmão, em 1215 (Ordem dos Pregadores, conhecidos por Dominicanos). O nome provém da prática dos membros destas ordens de pedirem esmolas quando não conseguiam sobreviver do trabalho de suas mãos.

¹⁵⁸ FRANCO JÚNIOR, Hilário, **Idade Média: Nascimento do Ocidente**, 2006, p. 73.

(...) o documento que criava a abadia já expressava a intenção de mantê-la livre de interferências, para que seus “monges nunca se submetam ao jugo de qualquer poder terreno”. Daí ela ter sido entregue diretamente à Santa Sé, ficando portanto isenta da jurisdição episcopal, num fenômeno semelhante ao que contemporaneamente permitia aos castelãos escapar do poder condal¹⁵⁹.

Na verdade, a vida monástica, desde seus primórdios serviu de ponto de apoio, não apenas espiritual, mas também político para a Igreja. Vista em suas estruturas pétreas, por causa de sua rígida disciplina, muitas vezes foi compreendida como uma organização quase monolítica. Até que ponto isso seria verídico? Afinal, o que eram esses monges? Este estilo de vida tão peculiar de se viver e de se relacionar com Deus teve mesmo um processo homogêneo em sua formação e suas características? Por que, geralmente, tende-se a fazer uma antagônia entre a vida monacal e vida religiosa de estilo “mendicante”, nascida no século XIII? Todas essas perguntas podem auxiliar na compreensão do real alcance da renovação espiritual empreendida pelos frades Mendicantes (e por que não dizer pelo próprio papado?), especialmente nos últimos séculos da Idade Média.

Etimologicamente, a palavra “monge” tem sua raiz numa palavra grega (*monos*) que significa “só”, o que, segundo Lester K. Little, “pende para uma significação mais social do que espiritual”¹⁶⁰. Na verdade, esse isolamento social sugerido pelo termo “monge”, historicamente, acabou por se tornar paradoxal, uma vez que preferiu-se o termo “eremita” (do grego “*eremos*”, deserto) para designar tal solidão, uma vez que logo cedo a designação de “monge” passou a acenar religiosos que viviam em comunidades religiosas (*coenobia*). Mesmo tendo origens muito mais antigas no Cristianismo,

(...) a idade de ouro do monasticismo ocidental estendeu-se do século VIII ao século XII. Ela continua inscrita em nosso imaginário através das sonoridades da salmodia e das imagens das igrejas altivas, de filas de silhuetas pretas encapuzadas e de claustros banhados de serenidade. Monasticismo erudito mas sobretudo litúrgico, ele era parte integrante do tecido social, econômico e político, assim como o religioso e intelectual, daquela época.¹⁶¹

¹⁵⁹ FRANCO JÚNIOR, *Ibid.*, p. 74.

¹⁶⁰ LITTLE, Lester K., In: LE GOFF, **Dicionário temático do Ocidente Medieval**, vol. II, 2006, p. 225.

¹⁶¹ LITTLE, In: LE GOFF, *Id.*

Como acenou o Little, o primeiro aspecto, ao lado do papel importante do trabalho manual, de uma espiritualidade tipicamente monástica é a preocupação com a liturgia. Neste sentido, a ritualização seria o melhor jeito de conservar e expressar a fé cristã. Não por acaso, é nesse período que há uma espécie de cristalização e regularização das orações, no caso, os Salmos, que deviam ser recitados pelo monge em horas pré-estabelecidas durante todo o dia, antes mesmo do primeiro raio de sol até o véu escuro da noite cobrir o telhado dos mosteiros: a celebração ou a Liturgia das Horas. Essa característica litúrgica fazia do monge um especialista na oração e essa seria sua principal função social. Ele sabia seu lugar dentro da tradicional pirâmide esquematizada pelo monge anglo-saxão, Aelfrico, em um sermão de 995, onde dividia a *cristhianitas* em três grupos ou ordens: “os *laboratores* são os que, por seu trabalho, fornecem nossos meios de subsistência, os *oratores* os que intercedem por nós junto a Deus¹⁶², e os *bellatores* os que protegem as nossas cidades e defendem nossa terra contra os exércitos invasores”¹⁶³. De um modo bem-humorado, Little resumiu bem essa função dos monges e como deveria ser a reação dos leigos nesse cenário, ao dizer que se a religião era um ofício reservado unicamente aos monges, “todos os outros membros da sociedade praticavam a religião por procuração”¹⁶⁴.

Nessa fase da vida monacal no ocidente – do séc. VIII-XI, aproximadamente – esse modelo monástico perdurou quase sem grandes mudanças, e viu sua melhor expressão em Cluny, ou nos assim chamados, monges cluniacenses. Tal comunidade se orgulhava, entre outras coisas de ter em suas fileiras, monges das camadas mais prestigiadas da sociedade, tratando-se, assim de um monaquismo praticamente aristocrático em que a proximidade com os poderosos servia para suprir as necessidades e os interesses daquele mosteiro¹⁶⁵.

Quanto a dimensão espiritual, observa Jean Leclercq, que “a vida monástica é como um paraíso em cujos frutos da Redenção restituem, mas melhorados, os bens

¹⁶² Vale assinalar que nem todos os autores da época tinham essa concepção sobre o lugar da vida monástica nessa pirâmide. Um bom exemplo disso é Adalbéron de Laon (c. 947-1030). Para o bispo francês os monges não faziam parte desse esquema trifuncional. Ele os considera como leigos, debruçados sobre os negócios da Igreja, aconselhando os monarcas, quando este último era papel dos bispos. Igualmente importante é lembrar que para Georges Duby, Adalbéron é o principal “autor” dessa concepção trifuncional (Cf. DUBY, Georges, **As Três ordens ou o imaginário do feudalismo**, Lisboa: Estampa, 1994, p. 68-71).

¹⁶³ AELFRICO, **Apud.**, LE GOFF, **Ibid.**, p. 233.

¹⁶⁴ LITTLE, In: LE GOFF, **Id.**

¹⁶⁵ Cf. LITTLE, In: LE GOFF, **Ibid.**, p. 232.

do primeiro paraíso e inauguram o paraíso futuro”¹⁶⁶. Além disso, o monge apresenta-se como um modelo de vida espiritual em cinco aspectos:

Como “vida profética”, essa consiste na espera da vinda do Senhor, na oração e na penitência, como faziam Elias, Eliseu e São João Batista. Como “vida apostólica”, consiste em viver em comum na caridade, renunciando ao egoísmo e a toda propriedade, em imitação aos discípulos em torno do Senhor e depois no cenáculo e na primeira comunidade de Jerusalém. Como “vida de martírio”, é uma milícia em combate contínuo contra todos os obstáculos ao amor. Como “vida angélica”, associa-se a oração dos anjos e alimenta o desejo de um total destaque na ascese (...). E, finalmente, a vida monástica é “vida evangélica” e toda sua regra não tem outra função que fazer caminhar, como disse São Bento, no caminho traçado pelo evangelho”¹⁶⁷.

Todos esses aspectos acima elencados, de alguma forma, mais refletiam um ideal de como deveria ser uma comunidade monástica perfeita do que o que verdadeiramente ocorria na realidade, uma vez que, como se sabe, o modelo de Cluny muito cedo começou a acumular muito prestígio e riquezas que aos poucos o distanciava do caminho de simplicidade proposto pelo Evangelho. Tanto é verdade que no final do século XI, um grupo de monges, liderados por Roberto de Champagne, deixaram Cluny e fundaram a abadia de Cister que nascia, então, como uma resposta contrária ao que havia se tornado a Ordem Cluniacense e sua exagerada “proximidade” com as coisas mundanas. Cister, neste sentido desejava um retorno às origens do monaquismo, isto é, uma vida de austeridade e distante do *saeculum* e baseados na solidão e da pobreza¹⁶⁸, expressas na simplicidade das construções, da alimentação e até das formas de culto, isto é, da própria liturgia.

Neste sentido, dois foram os fatores que favoreceram o sucesso da difusão da proposta cisterciense: sua sólida organização e a entrada, em 1112, de Bernardo de Claraval (1019-1153) em Cister. A personalidade de Bernardo muito rápido atraiu a atenção e o carinho de seus contemporâneos que, por sua vez, já o tinham como um santo, ao ponto de escreverem uma legenda sobre sua vida estando ele ainda vivo!¹⁶⁹ Trabalhou durante quase vinte anos fundando e estabelecendo conventos em Claraval. Quando faleceu, em 1153, já havia 345 mosteiros, dentro os quais 167

¹⁶⁶ LECLERQ, Jean, **La spiritualità del Medioevo**, 1986, p. 277.

¹⁶⁷ LECLERQ, **Id.**

¹⁶⁸ LECLERQ, **Ibid.**, p. 293.

¹⁶⁹ LECLERQ, **Ibid.**, p. 297.

eram dependentes diretos de Claraval. Tinha clareza de que fora chamado por Deus para uma reforma moral da vida monástica contra, segundo ele, os excessos de Cluny. Entretanto, era sua personalidade que mais o marcava. Tratava a si mesmo como um “jogral” de Deus, para melhor se humilhar. Embora muito enérgico e duro em seus propósitos, Bernardo de Claraval sabia mostrar-se afável e terno como quando, por exemplo, recomenda a doçura a uma mãe que lhe pede conselho sobre como educar seu filho¹⁷⁰. Um frade dominicano, mais tarde, no século XIII, escreveria que “a solicitude de Bernardo pela salvação de cada um em particular era tão grande que parecia amar todos os homens com uma verdadeira afeição materna”¹⁷¹. Pouco mais de um século depois, essas características do abade cisterciense, isto é, renúncia ao mundo, austeridade, simplicidade e amor materno, seriam encontrados também em Francisco de Assis e no seu modo de se relacionar com tudo a sua volta.

Feitas essas breves considerações, o fato é que com a criação do mosteiro de Cluny, no século X, era dado, assim, o “ponta-pé” inicial para a criação de uma hegemonia papal, ou ao menos, um acúmulo de poderes jamais antes visto na história do cristianismo, uma vez que tal influência conseguia abarcar todas as áreas da sociedade de então. Não por acaso, o século XIII é conhecido como o tempo áureo do papado, pois, em relação ao clero, o papa tem o poder de legislar e julgar; quando não as cria, fiscaliza bem de perto as atividades universitárias, institui dioceses, exprime nomeações para todas as funções e ainda tem o poder de dar reconhecimento as novas formas de vida religiosa que pululam nessa época. No que diz respeito aos leigos, também emite julgamentos em vários assuntos, exige o pagamento do dízimo, normatiza até a vida sexual no que tange a casamentos e abstinências, regulamenta e divide os trabalhos profissionais em “lícitos” e “ilícitos”; e, chega ao ponto de definir até os comportamentos sociais nos centros urbanos em crescimento, como o que vestir, o que falar e como agir¹⁷². Noutros termos, para Franco Júnior,

(...) a Igreja do século XIII afirmou-se cada vez mais sacerdotal e monárquica. Com Inocêncio III (1198-1216) o papado atingia seu momento de maior força e prestígio, colocando-se acima de toda a sociedade, nas suas próprias palavras, “assim como a Lua tira sua

¹⁷⁰ Cf. BERLIOZ, Jacques, **Monges e religiosos na Idade Média**, 1994, p. 52.

¹⁷¹ BERLIOZ, **Id.**.

¹⁷² Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário, **Op. Cit.**, p. 77.

luz da do Sol, o poder real tira o esplendor da sua dignidade da autoridade pontifícia¹⁷³.

Deste modo, na longa história dos papas, pode-se dizer que poucos são aqueles que se sentaram no “trono” de São Pedro e tiveram nas mãos a força de Inocêncio III, que entre outros feitos, foi o que primeiro acolheu o projeto primitivo do movimento fundado por Francisco de Assis, ainda em 1209¹⁷⁴.

Inocêncio III, nascido em 1161, governou a Igreja de 1198 a 1216, ano de sua morte. Era ainda jovem quando subiu à cátedra petrina, tinha apenas 17 anos de idade! Proveniente da nobreza romana, foi batizado com o nome de Lotário de Segni. Clemente III (1187-1191) foi seu tio e, depois de sua morte, seu sobrinho, o cardeal Hugolino de Segni se tornaria também papa, com o nome de Gregório IX. Ao que tudo indica, Inocêncio não sucedeu ao trono pontifício por seus vínculos familiares, mas, por ser um homem muito inteligente. Segundo Eamon Duffy, o papa além de seus dotes intelectuais era

(...) de baixa estatura, agradável e alegre, gostava de trocadilhos e jogos de palavras irônicos e estava sempre alerta para o absurdo dos acontecimentos e das pessoas que o rodeavam. Seu primeiro biógrafo decreveu-o como “forte, estável, magnânimo e muito sutil”. Podia ter acrescentado ainda que era extremamente seguro de si. Convencido de que contava com a orientação direta de Deus, tinha em alta estima a majestade de seu ofício¹⁷⁵.

Entre seus grandes feitos, pode-se dizer que um de seus principais objetivos diplomáticos foi “separar a Alemanha da Itália, manter dividida a Itália setentrional da meridional (incluindo a Sicília), e salvaguardar a integridade política de Roma e dos estados pontifícios”¹⁷⁶. No âmbito político, Inocêncio III se mostrou muito coerente e rigoroso sempre promovendo e baseando-se no princípio da superioridade papal. Não por acaso, seu principal êxito se deu com a Inglaterra, quando após uma luta acirrada para a nomeação para a sé de Canterbury, pôs o reino de João Sem Terra

¹⁷³ FRANCO JÚNIOR, Id..

¹⁷⁴ Não se pode desconsiderar a importância que teve o papado nos desenvolvimentos e metamorfoses sofridos pelo franciscanismo no século XIII. Entretanto, alguns papas, dessa longa linha de sucessão, tiveram papéis mais decisivos nesse processo. Deste modo, nesta parte deste estudo sobre as estruturas eclesásticas do século XIII, optou-se por tratar apenas de alguns desses papas mais significativos para a história da *Ordo Minorum*, tratando os demais no decorrer dos próximos capítulos e em suas especificidades.

¹⁷⁵ DUFFY, Eamon, **Santos e pecadores: História dos papas**, 1998, p. 110.

¹⁷⁶ LOYN, H.R., **Dicionário da Idade Média**, 1997, p. 207.

sob interdito, “que só foi levantado depois que o monarca capitulou e declarou seu reino vassalo do Papado, em termos feudais”¹⁷⁷.

Inocêncio era muito versado em Teologia e em Direito e utilizou-se desses pilares para conservar uma “inabalável preocupação com a saúde moral e institucional da Igreja”¹⁷⁸. Dentro desse projeto inocenciano, pode-se dizer que dois pontos foram cruciais para seu sucesso: primeiro, o reconhecimento de movimentos religiosos “de peso” como foram as ordens Mendicantes (Franciscanos e Dominicanos, principalmente), como se poderá verificar em outras partes deste estudo, e, por fim, a convocação e os efeitos do IV Concílio de Latrão, ocorrido em Roma no ano de 1215.

Sobre o IV Concílio de Latrão, Catherine Vincent chama a atenção para o fato de que, embora esse concílio não tenha ficado entre os mais famosos da história do cristianismo ocidental, “assinala contudo uma etapa decisiva, notadamente do ponto de vista da prática religiosa, cujos elementos definiu de acordo com as modalidades que se revelaram duradouras”¹⁷⁹. Para a estudiosa, essa assembleia foi uma espécie de arremate da Reforma Gregoriana, inscrevendo-se na sequência de três concílios precedentes, reunidos no século XII. Detalhando alguns pormenores interessantes, Vincent observa que “a reunião foi preparada com cuidado com ampla distribuição de convites, desde o ano precedente, aos dignatários eclesiásticos latinos e orientais e a alguns leigos poderosos”¹⁸⁰. O próprio papa, formado pelas escolas de Direito de Bolonha, deu-se ao trabalho de escolher a dedo o programa a ser tratado no concílio.

Não era um ambiente tranquilo. Havia tensões entre os participantes que teriam que tratar com cautela assuntos complexos como, por exemplo, de um lado, a intensidade dos diversos movimentos de contestação, provenientes dos leigos, tendo, entre os principais, os Valdenses e os Cátaros (ou Albigenses), no norte da Itália e no Languedoc, respectivamente; de outro, aspirações de leigos cultos, nos grandes centros urbanos, que com seus movimentos de devoção espiritual pediam novos enquadramentos por parte da cúpula eclesiástica. Sem contar o fracasso da Quarta Cruzada e seu desvio para Constantinopla, cujo saque em 1204 selou a

¹⁷⁷ LOYN, *Ibid.*, p. 208;

¹⁷⁸ LOYN, *Id.*

¹⁷⁹ VINCENT, Catherine, **Latrão IV (1215): O ímpeto pastoral**, In: CORBIN, **Op. Cit.**, p. 202.

¹⁸⁰ VINCENT, *Id.*

cisão entre os mundos latino e grego¹⁸¹. Quanto às questões internas da Igreja, decisões rigorosas deviam ser tomadas, muitas delas fazendo eco aos reformadores gregorianos como as tentativas de se limitar

(...) o tráfico de dinheiro ligado aos encargos eclesiásticos e à administração dos sacramentos, assim como para promover a dignidade dos clérigos, erigidos em modelos de comportamento cristão para seu rebanho. É lembrado, pois, que este deve adotar um modo de vida que, por suas renúncias, o separa cada vez mais dos leigos: sujeição ao celibato; modéstia do traje e da casa; dignidade dos costumes, longe dos lugares de divertimento e indecência¹⁸².

Outra preocupação do concílio foi o de melhorar a formação de seus membros eclesiásticos, trabalho urgente ainda mais em um ambiente de hereges cada vez mais preparados intelectualmente nas grandes cidades. Como se verá mais adiante, não somente o reconhecimento das novas ordens religiosas como a dos Dominicanos e a dos Franciscanos, mas também sua promoção, será uma das “armas” principais desta reforma espiritual e comportamental desejadas por Inocêncio III e que terá continuidade também em Gregório IX, baseada num cuidado especial com a palavra¹⁸³ e seus usos na ação pastoral e, nem por isso, menos política.

Nesse conjunto de reelaborações pastorais, a paróquia ganha um lugar de destaque, sendo “a menor das circunscrições eclesiásticas pela qual se procede o enquadramento dos fiéis”¹⁸⁴. Raou Manselli assinala que nesse período, o centro da vida religiosa são as igrejas e as paróquias, locais onde se devia corresponder às exigências dos fiéis, “em uma equilibrada relação entre os meios disponíveis para uma manutenção do clero e a necessidade a que este devia responder”¹⁸⁵. Não se pode esquecer que se o controle da paróquia repousava nas mãos do pároco, o sacerdote local, eram nas dioceses – um conjunto de paróquias – que o poder dos bispos se fazia sentir. Já na Antiguidade tardia o papel do bispo era de essencial importância no processo de unidade (e defesa) e na criação de uma identidade “citadina” - não por acaso essa função fundamental rendeu aos altares muitos

¹⁸¹ Cf. VINCENT, *Ibid.*, p. 203.

¹⁸² VINCENT, *Id.*.

¹⁸³ Este tema será tratado com mais profundidade no capítulo 4.1. “A “boa palavra”, a “palavra ociosa”, a alegria moderada e o riso desmedido”.

¹⁸⁴ VINCENT, *Ibid.*, p. 204.

¹⁸⁵ MANSELLI, Raoul, *I primi cento anni di storia francescana*, 2004, p. 07.

santos bispos! Entretanto, no século XII e XIII a diocese constituía um mundo autônomo, onde sua cabeça, o bispo, “havia tido no passado - em em parte mantinha ainda no Duocento – um poder absoluto, que podia ser controlado, e, em qualquer modo, limitado somente pelo arcebispo ou o metropolitano”¹⁸⁶.

Em outras palavras, se, por um lado, a diocese tinha sua principal relevância em suas dimensões políticas, pela presença do bispo, por outro, é na paróquia que ocorre as principais atividades pastorais, estas, agora, sob a mira do IV Concílio de Latrão. Dentre as medidas para uma reelaboração da vida espiritual dos fiéis nessas paróquias está a ênfase em dois sacramentos - a Eucaristia (comunhão) e a Penitência (confissão) – que nesse processo, mais do que nunca se tornam intimamente ligados um ao outro, uma vez que só se pode receber a primeira se a alma estiver devida absolvida de seus pecados, pelo sacramento da confissão. Na prática, assim, a atenção recai, especialmente, sobre a prática da confissão individual. Para Vincent,

(...) esse ato é julgado suficientemente penoso para garantir ao fiel o perdão divino, dado pelo confessor e rematado pela consumação de algumas penas concretas: preces, esmolas ou, às vezes, dias de jejum ou peregrinações. Essa nova disciplina penitencial supõe a educação da consciência individual, pela qual o fiel se reconhece responsável por seus atos e consequências em matéria de salvação (...) ¹⁸⁷.

Nesse contexto pastoral ganha destaque a figura do *cura animarum* (cuidado da almas), representado pelo sacerdote local, fosse ele secular, cônego ou mesmo um monge, que a todo momento chegavam a competir entre si mesmos por essas *animae* nas cidades mais povoadas¹⁸⁸. O fato é que esse sacerdote torna-se o confessor desses paroquianos, e sabe bem seu papel “comparado a de um médico, que deve por óleo e mel nas chagas da consciência, e não avivá-las por uma culpabilização excessiva”¹⁸⁹.

Em suma, as ambições do IV Concílio Lateranense eram um primeiro esboço de profundas mudanças requeridas pelo papado para, praticamente, todas as dimensões da vida humana e em sociedade como era apreendida na época. Trazia consigo, em todas as suas moções e decretos a marca uma monarquia pontifícia

¹⁸⁶ MANSELLI, *Ibid.*, p. 08.

¹⁸⁷ VINCENT, *Op. Cit.*, p. 205.

¹⁸⁸ Cf. MANSELLI, *Op. Cit.*, p. 11.

¹⁸⁹ VINCENT, *Op. Cit.*, p. 206.

que se sabia poderosa e soberana. Um projeto de hegemonia e reforma religiosa que continuaria nos sucessores de Inocêncio III, que por sua vez, nesses quesitos, viveram segundo a sombra deste, como é o caso de Honório III e Gregório IX, mesmo que viessem a desempenhar papéis importantes nos inícios da formação do movimento franciscano.

Honório III (1216-1227), também ele formado nas fileiras de advogados da Universidade de Bolonha, deu continuidade ao ímpeto missionário de seu antecessor na região do Báltico e também prosseguiu com as incursões contra os cátaros. Para a história franciscana, Honório III ficou célebre por aprovar a *Regula Bullata*, de Francisco de Assis, que como o próprio nome indica, recebeu a sua bula de aprovação - a *Solet annuere*, de 29 de novembro de 1223 - com as insígnias do referido papa¹⁹⁰. Foi a ele que o santo fundador dos Menores pediu que lhe concedesse um cardeal protetor para ajudá-lo na tarefa de guiar sua Ordem religiosa, ocasião em que, podendo o santo escolher, pediu o cardeal de Ostia, Hugolino de Segni que tanto estaria envolvido na transição da pequena *fraternitas* para a *Ordo*, ainda nos anos vinte do século XIII. Honório também foi quem emitiu a bula *Cum dilecti filii*, provavelmente de 11 de junho de 1219¹⁹¹, em que apresenta os frades Menores aos bispos fora das terras italianas e lhes dá autorização de pregarem.

Quando Honório III faleceu, em 18 de março de 1227, o fundador da *Ordo Minorum* havia falecido poucos meses antes e já haviam pressões populares e na cúpula da Ordem para sua canonização. Na verdade, como se verá mais adiante¹⁹², parecia que o mais interessado em inscrever rapidamente o nome de Frei Francisco de Assis no catálogo dos santos era o cardeal Hugolino, protetor escolhido a dedo pelo santo dez anos antes. O mesmo cardeal foi eleito papa em 1227, recebendo o nome de Gregório IX.

Gregório IX (1227-1241) também era formado em Direito e, já em 1234 promulgou, como foi acima mencionado, o “*Liber extra*, a primeira coleção completa e autorizada de decretais papais, editada pelo advogado espanhol Raimundo de

¹⁹⁰ Cf. MERLO, Grado Giovanni, **2005**, p. 20.

¹⁹¹ Cf. MERLO, *Ibid.*, p. 59.

¹⁹² O projeto de Gregório IX sobre o lugar dos franciscanos (e dominicanos) e da canonização de Francisco de assis, em 1229, será melhor discutido no capítulo segundo deste estudo, na apresentação da *Vita beati Francisci*, de Tomás de Celano (1229),

Penafort¹⁹³. Assim que foi eleito papa, uma de suas primeiras medidas políticas foi a de excomungar o imperador Frederico II (1194-1250) por não ter cumprido sua promessa de participar nas Cruzadas. Gregório até tentou invadir a Sicília – que nessa época era a base do poder imperial –, mas não teve sucesso, tendo, assim, que aceitar a reconciliação de Frederico nas condições do Tratado de São Germano (1230), acordo este que não durou muito tempo, implicando em nova excomunhão do imperador. Por fim,

(...) a desconfortável trégua se rompeu em 1239, quando se evidenciou que o imperador planejava converter o império e a Sicília numa monarquia hereditária. (...) Qual lavadeiras, o imperador e papa se puseram a trocar insultos. Gregório denunciou Frederico como herege, perjuro e bárbaro por haver adotado os costumes muçulmanos, inclusive o de manter um harém custodiado por eunucos (o que era pura verdade). O monarca denunciou a extorsão do sistema curial romano afirmando que os ataques contra ele eram ataques contra o poder secular (o que também não deixava de ser verdade), e acusou o papa – se bem que não o papado – de anticristo¹⁹⁴.

Essas querelas entre Gregório IX e Frederico II não chegaram a ser resolvidas, pois o primeiro veio a falecer em agosto de 1241. Para os Franciscanos, porém, a figura de Gregório IX teve um lugar central nas metamorfoses que a Ordem sofreria nas décadas seguintes, como é possível ter uma idéia por meio da bula *Quo elongati*, emitida em 1230, quando na tentativa de resolver o impasse¹⁹⁵ sobre a obrigatoriedade da observância do *Testamentum* de São Francisco junto com a Regra. Nela, o papa recorda sua amizade com o santo nos seguintes termos:

Pela longa familiaridade que o mesmo confessor (São Francisco) teve conosco, enquanto ainda estávamos constituídos num cargo menor [ainda como cardeal], plenamente conhecemos suas intenções e o assistimos quando se tratou de elaborar a mencionada Regra ou de obter-lhe a confirmação pela Sé apostólica¹⁹⁶.

¹⁹³ DUFFY, **Op. Cit.**, p. 115.

¹⁹⁴ DUFFY, **Ibid.**, p. 116.

¹⁹⁵ Esse tema será melhor discutido nos tópicos seguintes contidos nesse capítulo.

¹⁹⁶ MERLO, **Op. Cit.**, p. 38.

Alguns poucos anos antes disso, fora Gregório IX quem canonizara Francisco de Assis, em 16 de julho de 1228. Entretanto, antes da celebração oficial, com a carta *Recolentes qualiter*, de 29 de abril de 1228, o papa concedia já “indulgência de quarenta dias a quem fizesse ofertas para a construção da igreja em que se deverá ser conservado o corpo do bem-aventurado Francisco”¹⁹⁷. O processo de canonização iniciado por Gregório desenvolveu-se entre maio e junho do mesmo ano, e “o reconhecimento canônico da santidade de Frei Francisco tornou-se público com envio da carta *Sicut phialae aureae*, cujos primeiros exemplares são datados de 09 de julho de 1228”¹⁹⁸, mesmo que uma versão num texto mais longo e mais elaborado em suas reflexões, seja a *Mira circa nos*, promulgada no mesmo ano. Nesta última, Gregório IX não acena para a Ordem dos Frades Menores, mas foca-se exclusivamente no novo santo, e mesmo parecendo ter menor circulação, serviu de base para primeira *Vita* de São Francisco, que ficara, a pedido do pontífice a cargo de frei Tomás de Celano, da qual se tratará mais adiante.

Após a morte de Gregório IX e depois de Celestino IV, o primeiro papa da história a ser eleito num sistema de “conclave”, isto é, durante uma eleição a portas fechadas¹⁹⁹, e que governou apenas por 17 dias, Inocêncio IV (1243-1254) fora eleito para sucedê-lo no trono de Pedro. Continuando as disputas contra o imperador Frederico II, iniciadas ainda por Gregório IX, Inocêncio IV acabou por ser expulso de Roma, tendo, assim, que fugir para Lion, onde, em 1245, convocou o Concílio de Lion. Entre os assuntos a serem tratados nesta assembléia, estava o que ficou conhecido como as cinco “chagas” que martirizavam a Igreja: “os pecados do clero, a perda de Jerusalém para os Islã (desde 1244), os problemas do reino latino de Constantinopla, a invasão mongol da Europa e a perseguição da Igreja por parte do imperador”²⁰⁰.

¹⁹⁷ MERLO, *Ibid.* p. 47.

¹⁹⁸ MERLO, *Id.*

¹⁹⁹ Depois da morte de Gregório IX, dos doze cardeais que podiam votar, só dez estavam presentes, uma vez que dois estavam presos por Frederico II, que na ocasião sitiava Roma. Estes não chegavam a um consenso sobre quem deveria ser o novo papa. Como a situação não chegava a ter um fim, o Senado e o povo, liderados pelo senador Mateus Rosso Orsini (pai do futuro Papa Nicolau III) decidiram trancar os cardeais *a chave* (*cum clave*) no antigo Palácio Setizonium, no Palatino, acelerando a eleição e evitando que o Imperador intervisse, já que eram guardados por soldados armados. Assim, permaneceram, sem que ninguém pudesse entrar ou sair, sofrendo com o calor e em condições precárias. No meio do conclave alguns cardeais ficaram enfermos e o Cardeal Roberto Somercote acabou falecendo a 26 de setembro de 1241. Um mês depois, em 25 de outubro elegeram Celestino IV, já ancião e enfermo, para suceder Gregório IX. Celestino permaneceu apenas 17 dias no papado, quando veio a falecer.

²⁰⁰ DUFFY, *Op. Cit.*, p. 116.

Seu sucessor, Alexandre IV (1254-1261), por sua vez, ficou conhecido entre outros feitos por dar continuidade à guerra contra os Hohensstaufen da Sicília, excomungando Manfredo, o filho bastardo de Frederico II. Na Europa, aumentou o poder religioso do papado intensificado os trabalhos da Inquisição – já institucionalizados por Gregório IX – em terras francesas²⁰¹. Além disso, preocupou-se com a união das igrejas gregas e interveio duramente nos conflitos universitários ocorridos em Paris em 1260, onde mestres Mendicantes – Franciscanos e Dominicanos - e mestres seculares se digladiavam por cátedras de ensino e por prestígios entre os alunos. Ainda no âmbito relacionado aos Frades Menores, Alexandre IV foi o que deu fim a inserção e promoção dos escritos do monge calabrês, Joaquim de Fiore (1135-1202) no seio da Ordem franciscana, com a famosa carta de condenação *Libellum quemdam*, emitido em 23 de outubro de 1255, além de celebrar a canonização de Clara de Assis, companheira de São Francisco de Assis, falecida em 11 de agosto de 1253 e canonizada em agosto do próximo ano.

No processo de institucionalização da Ordem fundada por São Francisco, o fato do papa Gregório X (1271-1276) ter elevado ao posto de cardeal, em junho de 1273, o então ministro geral, Frei Boaventura de Bagnoregio (1257-1274), deu continuidade ao já bem adiantado caminho de clericalização iniciado ainda nos anos vinte do século XIII, deixando claro que os Menores eram importantes para a hierarquia eclesiástica²⁰². Essa “utilidade” (*utilitas*) dos frades para os projetos papais ficam claro desde os inícios de sua formação. Para Merlo,

(...) “Utilidade” é um conceito eclesiológico central no pensamento que justifica os Frades menores durante os decênios centrais do século XIII. (...) A utilidade da Ordem minorítica, que é providencial e útil para as tarefas carismáticas da “Igreja de Deus”, traduz-se institucionalmente em dimensões eclesiais e, consequentemente, eclesiásticas e eclesiológicas; isso significa plena harmonia dos Frades menores com a ordem das cristandade, que tem como cabeça o papado²⁰³.

Gregório X dá continuidade a essa *utilitas* ao confiar numerosos encargos a membros das maiores Ordens mendicantes por questões “político-religiosas que

²⁰¹ LOYN, **Op. Cit.** p. 16

²⁰² MERLO, **Op. Cit.**, p. 128.

²⁰³ MERLO, **Ibid.**, p. 127.

atingem a área sul-oriental do Mediterrâneo e, particularmente, pede a alguns frades menores avaliações e perspectivas sobre a cruzada Além-mar²⁰⁴. Por fim, Gregório X também contribuiu para por mais “lenha no fogo”, quando, no Concílio de Lion (1274), teria obrigado os Mendicantes a “aceitar a propriedade em comum de tradição monástica e canonical”²⁰⁵, dando origem aos conflitos entre uma ala mais rigorista dos franciscanos, os chamados Espirituais, e a ala mais moderada, denominada “Comunidade” (e mais tarde, Conventuais) e que marcaria o último quarto do século XIII e primeiros decênios do século XIV.

É curioso notar que além do primeiro cardeal protetor da Ordem menorítica, Hugolino de Segni (que fora papa com o nome de Gregório IX), outro cardeal protetor, João Caetano Orsini, também fora eleito papa e escolhera o nome de Nicolau III ²⁰⁶(1277-1280), mostrando essa proximidade entre o franciscanismo e os mais altos círculos de poder da Sé Romana e como era praticamente impossível um caminho inverso depois de iniciado o processo de institucionalização do primeiro. Embora considerando a brevidade de seu governo, Nicolau III era um exímio político, conseguiu fortalecer o papado nas terras italianas. Fez um acordo com Rodolfo I de Habsburgo (1273-91) em maio de 1278, na qual a Romania e e Ravena foram devolvidas ao poder pontifício. Entre suas bulas mais importantes para a história franciscana, está a *Exiit qui seminat*, de 14 de agosto de 1279, para tentar resolver o conflito entre os partidários rigoristas e os Conventuais, piorando ainda mais a tensão já iniciada por seu antecessor, Gregório X. Com muito custo, reformou o Palácio de Latrão, e, apesar de ser sempre considerado como um homem inteligente e com uma personalidade forte, foi muito criticado por fundar principados para seus sobrinhos e amigos mais próximos.

Até aqui, vê-se que esse conceito de *utilitas* aplicado aos Mendicantes não se deu sem uma proporcional “retribuição” por parte da maioria dos papas elencados até aqui. Entretanto, segundo Duffy, essa patronagem teve entre suas maiores conquistas a eleição do primeiro papa dominicano, em 1276 (Inocência V) e mais tarde, em 1288, o franciscano Nicolau IV; assim, “essa extensão de privilégios e

²⁰⁴ MERLO, *Ibid.*, p. 145.

²⁰⁵ MERLO, *Ibid.*, p. 156.

²⁰⁶ Cf. MERLO, *Ibid.*, p. 128

isenções enfureceram o clero secular e as hierarquias locais, provocando a contestação de todo o princípio das isenções papais”²⁰⁷.

Como foi observado acima, a eleição de um frade Menor para o posto máximo da hierarquia eclesiástica marcava a coroação de uma trajetória sem volta de uma *fraternitas* com sua simplicidade original que se tornou *Ordo* com todo seu peso, fama e, claro, implicações. Assim, Frei Jerônimo de Ascoli, agora Nicolau IV (1288-1292), entre seus maiores feitos em quatro anos de pontificado, retomando as inspirações ainda do início do movimento franciscano, promoveu expedições missionárias às terras aos Tártaros e aos Mongóis. Para Merlo, ironicamente, “se por diversas vezes Frei Francisco se chamava “*servus*”, em 1288, finalmente, um Menor podia proclamar-se, como pontífice, “*servus servorum Dei*”²⁰⁸ (servo dos servos de Deus). Na história do movimento clariano (Ordem das Damas Pobres, ou Damianitas, e mais popularmente, chamadas de Clarissas, em honra a Santa Clara de Assis), também fundado por Francisco de Assis, Nicolau IV ficou marcado por ter sido o papa que em 26 de maio de 1288,

com a *Devotionis vestrae*, uniformizava o mosteiro de Santa Clara de Assis a Ordem homônima, concedendo-lhe o direito de ter “*possessiones et alia mobilia et ammobilia*”. O plano original e primeiro de Dona Clara estava acabado até em relação ao lugar que conservava seus restos e se identificava com o nome da “santa da pobreza”: aquela que para defender a pobreza evangélica não hesitara em enfrentar até o papa [Inocência IV].²⁰⁹

Finalmente, nessa longa história dos papas que governaram a Igreja no século XIII, história esta repleta de continuidades e descontinuidades, aqui tratadas de forma sumária e somente nas relações que estes tiveram com o franciscanismo desta época, a figura de Celestino V (5 de julho a 13 de dezembro de 1294) tornou-se muito interessante. Tendo como nome de batismo, Pietro de Merone (1209), fora monge beneditino e depois tornou-se eremita, quando fundou a Ordem Celestina. Tinha 85 anos de idade quando foi eleito papa e teve muitas dificuldades no campo administrativo. Politicamente, não teve sucesso nos diálogos de paz entre Aragão, de um lado, e Inglaterra e França de outro²¹⁰. Em seu pontificado de apenas cinco meses, Celestino pouco pode fazer, mas, ficou marcado na

²⁰⁷ DUFFY, *Op. Cit.*, p. 117.

²⁰⁸ MERLO, *Op. Cit.*, p. 128.

²⁰⁹ MERLO, *Ibid.*, p. 136.

²¹⁰ LOYN, *Op. Cit.*, p. 85.

conturbada história franciscana do último decênio do século XIII por ser favorável a posição dos franciscanos Espirituais que queriam um retorno a pobreza original, dos tempos de São Francisco de Assis e de seus companheiros. Celestino, querendo apaziguar a *Ordo Minorum*, sem se dar conta, abriu mais as feridas, pois ao aprovar a separação²¹¹ desse grupo rigorista do resto da Ordem, na verdade, afirmava que aquele era o *modus* fiel e verdadeiro de ser frade Menor, deixando as autoridades da Ordem (os frades da Comunidade) enfurecidos, causando disputas violentas que tirariam o sono dos papas e frades durante todo primeiro quarto do século XIV, principalmente, nos pontificados de Bonifácio VIII (1294-1303) e de João XXII (1316-1334).

O século XIII para a Igreja, mesmo tendo como principais características o fato de ser uma instituição, “na aparência solidamente estruturada, economicamente próspera, socialmente respeitada, politicamente forte”²¹², nas palavras do franciscanista italiano, Raou Manselli, teve também seus momentos difíceis e obscuros que foram além das indisposições políticas já citadas. Tamanho poder e prestígio associados a uma ambição de soberania e unidade causou a Igreja muitas contestações que, facilmente, se transformavam (ou eram convertidas) em heresias, que, por sua vez, provocavam respostas extremas como a Inquisição.

José Luiz del Roio, ao tratar das heresias medievais, recorda que onde existe um dogma – aqui tomada em seu sentido mais amplo como uma “verdade” oficial e inquestionável - existe uma heresia. Para ele, “a própria palavra heresia, originária do grego, *haíreses*, que significa “escolha”, exprime este sentido. Ou seja, se escolhe acompanhar um dogma ou não”²¹³. Certamente, a heresia é um conceito ou tema tão antigo quanto o próprio cristianismo. Na verdade, primeiramente, é importante salientar que a heresia na Antiguidade se difere a vivida na Idade Média. Jean-Pierre Weiss chama a atenção para este fato ao observar que

(...) na Antiguidade, não existe uma heresia, mas heresias.(...) Essa multiplicidade de heresias deve-se ao fato de que o cristianismo em formação foi forçado a se definir, isto é, a estabelecer seus limites em relação às outras religiões e, em particular, em relação ao paganismo politeísta e ao monoteísmo radical do judaísmo. O Deus dos cristãos é, ao mesmo tempo, uno e trino. (...) É fácil conceber a

²¹¹ Cf. MERLO, **Op. Cit.**, p. 164-168.

²¹² MANSELLI, **Op. Cit.**, p. 12.

²¹³ ROIO, José Luiz Del, **Igreja Medieval: a cristandade latina**, 1997, p. 68.

multiplicidade de soluções que foi possível encontrar para resolver esse tipo de problema. É natural, pois, ver o pulular de heresias²¹⁴.

Na Idade Média, mais especificamente nos séculos XII a XIV²¹⁵, por sua vez, as heresias, em sua maioria, mais que discussões sutis em torno a doutrinas e artigos de fé, apresentaram-se mais voltadas à contestação de comportamentos das estruturas eclesiásticas. Assim, todo aquele projeto de autonomia da Igreja em relação aos leigos, segundo Hilário Franco Júnior, havia chegado tarde, pois já existiam “inúmeras censuras ao envolvimento eclesiástico com interesses políticos e materiais”²¹⁶. Na verdade, esse azedume já refletia

(...) as transformações socioeconômicas da Idade Média Central e assumiam forma religiosa coerentemente com a psicologia coletiva da época. As novas manifestações espirituais, que forçava a Igreja a rever certos conceitos, não vinham de grupos marginalizados, mal cristianizados. Era, o produto da cultura intermediária²¹⁷.

Esse dado sobre a formação intelectual desses hereges da Baixa Idade Média é fundamental para se entender suas bases e seus alcances, uma vez que se tratavam de manifestações que tanto podiam permanecer na ortodoxia, como foi o caso dos movimentos de Cister e sua reforma monástica ou dos próprios Mendicantes, já no século XIII, ou caírem na heterodoxia, como se deu com os Valdenses e os Cátaros, para citar os principais, entre os grupos nascidos ainda no século XII. Como bem recordou Biget, o fato é que “sem dúvida os clérigos da Idade Média sentiram e apresentaram uma recusa como irrupção na área ocidental de uma lepra ou de um câncer oriundo do Oriente”²¹⁸. Certamente era um erro pensar assim, uma vez que a heresia não era “um corpo estranho ao cristianismo, mas era uma dissidência, um desvio”²¹⁹.

Como já mencionado, esses hereges do século XII e XIII, não vinham das camadas mais populares da sociedade - mesmo que mais tarde ou num segundo

²¹⁴ WEISS, Jean-Pierre, **O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum***, In: ZERNER, Monique, **Inventar a heresia: discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**, 2009, p. 15.

²¹⁵ Para uma visão mais geral sobre o tema da heresia e dos hereges na Idade Média, Cf. MERLO, Grado Giovanni. **Eretici ed eresie medievali**. Bologna: Il Mulino, 1989.

²¹⁶ FRANCO JÚNIOR, **Op. Cit.**, p. 79.

²¹⁷ FRANCO JÚNIOR, **Id.**.

²¹⁸ BIGET, Jean-Louis, **As heresias (século XII)**, In: CORBIN, Alain, **História do Cristianismo**, 2009, p. 187.

²¹⁹ BIGET, **Id.**.

momento, estes últimos fossem atraídos por algumas dessas ideias, mas seus mentores eram em grande parte pessoas instruídas e pertencentes a setores intermediários que queriam mudanças. Deste modo,

as cidades compõem, com efeito, um universo particular, aberto à ação, favorável à afirmação do indivíduo, caracterizado por contratos igualitários e solidariedades horizontais, em que os negócios geram uma reflexão fundada no raciocínio e favorecem a prática ampliada da escrita e da leitura. Elites se destacam, desejosas de participar ativamente do culto divino e de ter um acesso à Palavra de Deus; elas desejam uma religião que seja mais intercâmbio e convívio do que autoridade e que abra espaço para a meditação pessoal tanto quanto para os ritos. Esses leigos, em via de emancipação política, esperam paralelamente uma libertação espiritual. Além disso, como a Igreja ainda não leva em conta o surgimento das novas realidades econômicas, essas elites urbanas sofrem o opórbrio lançado sobre a atividade comercial, assim como sobre o comércio do dinheiro e sobre os que os praticam. (...) Fortes da sua afirmação política, reivindicam igualmente o fim da sua subordinação religiosa²²⁰.

Diante de todas esses problemas as autoridades eclesiásticas se sentem pressionadas, tendo a todo momento que responderem a perguntas novas com respostas antigas. Julgando-se, assim, defensora de uma unidade da *christianitas* e concebendo as heresias e seus hereges como elementos desagregadores, a Igreja não vê outra saída a não ser recorrer a um mecanismo já conhecido de repressão, mas que, no século XIII, também conhece sua institucionalização: o Ofício da Inquisição.

É impossível tratar da História da Igreja dos séculos XII e XIII sem fazer algumas considerações sobre a prática da Inquisição. Pode-se afirmar, segundo Roio, que em suas origens, o uso desse mecanismo remonta a um decreto de 1184, do papa Lúcio III (1181-1185) e intitulado *Ad abolendam*, que tratou da repressão aos heréticos. Uma das suas determinações “estabelecia que no caso de os heréticos persistirem em suas posições, deve-se excomungá-los e entregá-los à lei secular, para que ela os punisse”²²¹. Não se pode deixar de lado o fato de que esse trabalho de identificação e correção dos heréticos ficava a cargo dos bispos locais. Apenas uns dez anos depois, em 1198, o papa Inocêncio III, numa época marcada pelas “institucionalizações”, deu início a esse processo agora aplicado a Inquisição, criando “uma comissão de monges cistercienses, uma comissão de legados seus,

²²⁰ BIGET, *Ibid*, p. 188.

²²¹ ROIO, *Op. Cit.*, p. 93.

com a incumbência de investigar e proceder contra os seguidores de heresias”²²². Nota-se aqui um deslocamento de eixo. De agora em diante, a Inquisição deixa um pouco de estar nas mãos dos bispos e se torna, cada vez mais, um organismo mais centralizado no poder papal. Na verdade, havia razões também externas para tais posicionamentos e anseios. Vale lembrar que a situação ficou tensa quando fracassou a quarta Cruzada (1204), “que de alguma forma ultraja o poder pontifício. Pregadores populares afirmam, aliás, que esse fracasso se deve à impureza do Ocidente, cuja responsável é a heresia”²²³.

Enquanto para Roio, um passo importante de tal “institucionalização” deu-se com Gregório IX, em 1233, quando ampliou “a legislação de combate aos heréticos e consagrou definitivamente a Inquisição enquanto instrumento do papado, delegando aos dominicanos a função de fazê-la funcionar”²²⁴, Biget aponta uma data ainda anterior para tal manobra; para ele, já em outubro de 1231, o mesmo Gregório IX instaurou “contra a heresia no sul da Alemanha juízes delegados por ele”²²⁵, nascendo então a Inquisição pontifical. É importante salientar que, nas mãos de Gregório IX, a Inquisição nasceu, com esse novo *status*, para se tentar primeiramente problema italianos, em particular nas disputas entre o papado e Frederico II, só num segundo momento é que ela se estendeu, aí sim, em 1233, a toda cristandade latina, manifestando “a universalidade do poder pontifício” e permitindo “que o papa intervenha em todos os lugares, em nome da defesa da fé; meio do magistério pontifical, ela serve para a afirmação deste”²²⁶. Para Roio, este processo de amadurecimento da Inquisição como instituição foi até o pontificado de Alexandre IV (1243-1254), quando, com a bula *Ad extirpanda*, de 1252, dá um passo grave, pois esta

‘recomendava o uso da tortura contra os heréticos para obrigá-los a confessar claramente os próprios erros, denunciar os cúmplices, os que os ajudam, aqueles que os defendem, acrescentando que se deveria aplicá-la “sem dano para o corpo e perigo para a vida”²²⁷.

²²² ROIO, Id..

²²³ BIGET, Jean-Louis, **A Inquisição (século XIII)**, In: CORBIN, Alain, **História do Cristianismo**, 2009, p. 193.

²²⁴ ROIO, **Op. Cit.**, p. 93.

²²⁵ BIGET, **Op. Cit.**, p. 193.

²²⁶ BIGET, Id..

²²⁷ ROIO, **Op. Cit.**, p. 93.

O fato é que se a Inquisição havia nascido para combater desvios doutrinários, não demorou muito a policiar também outros tipos de “crimes” mais cotidianos, chegando mesmo a abarcar, por exemplo, “o comportamento sexual tido como não-ortodoxo pelos juízes, a blasfêmia, a feitiçaria e a falsa conversão dos judeus”²²⁸. Vale lembrar que essa vigilância valia apenas para o cristianismo romano, não tendo efeito sobre outras religiões, sobre os cristãos ortodoxos ou mesmo sobre os judeus.

Recebido o status de “instituição” pontifical, a Inquisição valeu-se e utilizou-se dos mais modernos métodos e técnicas à disposição da época. Não demorou muito para que os sutis e precisos raciocínios lógicos da Escolástica praticados nos meios universitários fossem usados pelos inquisidores para os processos de inquirimento. Muito bem assinalado por Biget,

(...) a Inquisição é uma jurisdição de exceção, que derroga a qualquer direito. Ela substitui o procedimento acusatório, oral e público, por um procedimento, a que deve seu nome, de investigação de ofício, totalmente secreta, sem que os acusados tenham direito a uma assistência. Ela aplica técnicas “modernas”, oriundas da racionalidade universitária: elaboração de manuais práticos e precisos, constituição de uma memória estruturada, consignada em registros, que a indústria nascente do papel permite multiplicar²²⁹.

Para ser levado aos tribunais, bastava uma denúncia que, na maioria das vezes, era anônima. Para o desespero do acusado, que raras vezes sabia do que estava sendo denunciado, a primeira fase do processo se dava num “confinamento em celas cujo tamanho não lhe permitia ficar em pé ou deitado, na qual permaneceria por longo tempo antes de ser interrogado”²³⁰. Somente num segundo momento comparecia diante dos juízes que, por sua vez, não o acusavam de nada, pedindo apenas ao réu que confessasse seus erros. O processo, em si, era muito bem preparado e a tortura detalhada para

(...) não causar danos irreparáveis ou a morte do acusado (...). Se considerado culpado (e a pena ia além das penitências eclesiásticas, como recolher-se a um convento e fazer jejuns ou orações), o réu era entregue ao braço secular (...). A absolvição era praticamente impossível dentre deste sistema, pois os torturadores só se satisfaziam depois que os desventurado assumisse todos os crimes

²²⁸ ROIO, *Ibid.*, p. 94.

²²⁹ BIGET, *Op. Cit.*, 193.

²³⁰ ROIO, *Op. Cit.*, p. 94

que sua imaginação pudesse inventar. E neste caso assinaria sua própria condenação²³¹.

É importante destacar que, da parte do povo que assistia as execuções dos acusados, havia um duplo sentimento coletivo. Ao mesmo tempo que tinham o medo de serem denunciados aos inquisidores, causando, assim, certa antipatia por esses últimos, a “solidariedade espiritual e social não se forma em torno dos heréticos, mas contra eles. De fato, a meta, profundamente sentida pelos inquisidores como pela grande parte da população, é a salvação de todos”²³². Esse fenômeno também pode ser observado na postura das autoridades seculares:

De fato, a ortodoxia sincera dos soberanos se opõe vigorosamente a toda forma de dissidência; ademais, além da fé pessoal destes, intervém a defesa da monarquia, pois a “fragmentação do universal” põe em questão a unicidade do poder, desqualificada ainda como emanção de Satanás; enfim, é certo que a unidade política repousa na unidade de crença, numa época em que o vínculo espiritual é a garantia mais poderosa da coesão das populações²³³.

Nessa fase “institucional” do ofício da Inquisição, o papel das novas ordens religiosas surgidas do século XIII, rapidamente se encaixaram (mais precisamente, foram encaixados!) nesse projeto de defesa da fé “reta” e da unidade da *christianitas*. Os Mendicantes ao mesmo tempo que, nos grandes centros urbanos e suas novas sociabilidades, propõem um novo tipo de relacionamento com o Divino²³⁴ estimulando os fiéis a se elevarem a Deus por meio do recolhimento e da meditação, constituem também a expressão de um processo de interiorização da espiritualidade e de “afirmação do personalismo religioso; ele participa das respostas às necessidades espirituais parcialmente responsáveis pelo sucesso da dissidência nas elites sociais”²³⁵. Entretanto, nem sempre as respostas dadas por essas ordens se faziam pelo uso da palavra, durante as pregações em praças ou igrejas paroquiais. Também na prática da Inquisição foram rapidamente incluídos os frades Pregadores (dominicanos) e até os filhos de São Francisco, numa segunda fase, embora estes em menor escala e sempre com certo “mau-estar”, como sugere

²³¹ ROIO, *Ibid.* p. 95.

²³² BIGET, *Op. Cit.*, p. 194.

²³³ BIGET, *Id.*

²³⁴ Cf. o capítulo 1.2.2. sobre o tema da mensagem franciscana e uma espiritualidade cristã em transição.

²³⁵ BIGET, *Ibid.*, p. 196.

Gratien de Paris em sua célebre *“Histoire de la fondation et de l’évolucition de l’Ordre des frères Mineurs au XIII siècle”*, citado por Grado Giovanni Merlo, ao registrar que “de todas as missões impostas aos frades Menores pelo soberano pontífice a mais difícil foi aquela da Inquisição”²³⁶.

O fato é que os Dominicanos, se não pareceram expressar reações de desconforto, fizeram com fervor seus trabalhos e engargos como inquisidores. Não por acaso, como bem acena André Vauchez, num estudo interesse sob um título curioso – S. Domingos, “o mal-amado” -, chama a atenção para essa mácula histórica trazida pela ordem dos Pregadores, sendo na maioria das vezes relacionados à Inquisição. Para o historiador francês, se a figura de S. Francisco “suscita estima e simpatia mesmo no exterior do mundo cristão, a de S. Domingos mantém-se pouco atraente. Michelet contribuiu em larga medida para fazer de Domingos o “terrível fundador da Inquisição”²³⁷. Mesmo que hoje vários estudos tenham revertido essa representação²³⁸ negativa do santo, no imaginário coletivo popular ainda são nítidas as cenas pintadas pela iconografia dos séculos em que frades trazendo o branco e o preto em seus hábitos religiosos, registram atas com suas penas enquanto acusados de heresia são torturados.

Certamente, os Dominicanos não nasceram para isso. Nascido em Caleruega, em terras castelhanas, cerca do ano 1170, Domingos de Guzmán, era filho de família nobre e muito cedo encaminhado para a vida clerical. Conforme uma tradição, como ainda estudante nas ecolas de Palença, teria se distinguido desde essa época pela sua caridade, “não hesitando em pôr à venda os livros de sua biblioteca para poder distribuir esmolas aos pobres depois de uma fome generalizada se ter abatido na região”²³⁹. Ao que tudo indica, o desejo de fundar uma ordem religiosa deu-se em Domingos depois de uma incursão que fizera, na companhia de monges cistercienses, ao Languedoc – berço da heresia cátara – na tentativa de reconciliá-los com a Igreja. Vendo o fracasso dos monges e da missão,

²³⁶ DE PARIS, Gratien, **Histoire de la fondation et de l’évolucition de l’Ordre des frères Mineurs au XIII siècle**, Apud. MERLO, Grado Giovanni, *Inquisitori e Inquisizione del Medioevo*, 2008, p. 69. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema, conferir o quarto capítulo da supracitada obra, sob o título “Fratelli Minori e Inquisizione”, p. 69-87.

²³⁷ VAUCHEZ, André, **S. Domingos: “o mal-amado”**, In: BERLIOZ, Jacques, **Monges e religiosos na Idade Média**, 1994, p. 163.

²³⁸ Aqui citamos os estudos de VICAIRE, M.-H, **Histoire de Saint Dominique**, Paris: Le Cerf, 1982 (2 vol) e de BEDOUELLE, G., **Dominique ou la Grâce de la Parole**, Paris: Fayard/Mame, col. “Douze hommes dans l’histoire de l’Église”, 1982.

²³⁹ VAUCHEZ, 1994, p. 263.

entre 1205 e 1206, e ouvindo do bispo de Osma que tal insucesso devia-se a hipocrisia dos monges que se vestiam com roupas de luxo²⁴⁰, Domingos convenceu-se de que a palavra de Deus seria melhor aceita pelos ouvintes se fossem ditas por homens despojados de indumentárias finas e que trouxessem a pobreza em seu estilo de vida evangélica. Certamente, já teria ouvido falar de Francisco de Assis, que em terras italianas, com tal escolha de austeridade, já havia criado um movimento religioso baseado na *paupertas*. Assim, Domingos criou com alguns de seus seguidores a Ordem dos Pregadores, aprovada, inicialmente, em 1215, pelo bispo de Toulouse, com a qual participou do IV Concílio de Latrão, no mesmo ano, no intuito de obter uma confirmação do papa Inocêncio III que, por sua vez, ratificou o título de *Ordo Fratrum Praedicatorum* (Ordem dos Frades Pregadores). Contudo, como recorda Vauchez, “pelo fato de o Concílio ter acabado de proibir a criação de novas ordens religiosas, este impôs-lhe a adoção de uma regra que existia já, a de Santo Agostinho”²⁴¹. Para Franco Júnior, “os Dominicanos não adotaram uma pobreza tão rigorosa” que logo foi atenuada em razão dos estudos e no papel fundamental que o papado lhes havia dado no combate as heresias e na *ars praedicandi*. Assim,

(...) a Ordem propagou-se rapidamente por toda a Europa ocidental. Estava dividida em províncias sob a direção de um provincial geral, e isenta de jurisdição episcopal. Concentrou-se, especialmente, nas cidades universitárias (Paris, 1217; Bolonha, 1218; Oxford, 1221), produzindo intelectuais na envergadura de Alberto Magno e Tomás de Aquino²⁴².

Com tais características, não demorou muito para que os Dominicanos ocupassem as principais cátedras nessas universidades, fato que só alguns anos depois também estendeu-se aos Franciscanos. Essa “parceria” longe de ser pacífica e harmoniosa, rendeu a essas duas ordens religiosas a menção afetuosa de serem “ordens irmãs”, primeiro, pela amizade que havia entre Francisco de Assis e Domingos de Guzman, e, segundo, pelas vezes em que, em meados da década de sessenta do século XIII, especialmente na universidade de Paris, ambas ordens se uniram para combaterem contra as acusações dos mestres seculares que os

²⁴⁰ VAUCHEZ, *Ibid.*, p. 264.

²⁴¹ VAUCHEZ, *Ibid.*, p. 265.

²⁴² LOYN, *Op. Cit.*, p. 121.

acusavam de serem hipócritas no desejo de tomar as cadeiras universitárias reservadas aos mestres Mendicantes²⁴³.

2.2.2. A mensagem franciscana e uma espiritualidade cristã em transição

Se o franciscanismo foi capaz de propôr novos elementos para uma reelaboração artística, intelectual e literária para sua época, a partir do século XIII, também, foi capaz de dialogar com a sensibilidade religiosa da época. Essa sensibilidade, é claro, estava presente, de algum modo, em toda a christianitas, mesmo que somente a partir do século XII, conforme assinala André Vauchez, se possa falar de uma espiritualidade propriamente laica. Para o historiador francês, ao longo do século XII, conscientes de que o seu estado de vida não os excluía de um vivência religiosa, “numerosos leigos procuraram formas de vida que lhes permitissem conciliar as exigências de uma existência consagrada a Deus com as que lhes eram impostas pela sua condição de cristãos que viviam no mundo”²⁴⁴.

O senso do sagrado, assim, fazia-se presente em todas as atividades cotidianas do homem medieval²⁴⁵, desde as mais simples até as mais sublimes. Mircea Eliade alerta para uma dificuldade hodierna, ao observar que esse homem religioso faz de tudo para permanecer sempre diante do sagrado e, conseqüentemente, quase sempre é mal compreendido pelo homem privado de sentimento religioso, “do homem que vive, ou deseja viver, num mundo dessacralizado. É preciso dizer, desde já, que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano”²⁴⁶.

²⁴³ Os detalhes desses conflitos serão melhor detalhados na exposição do contexto de produção da *Legenda Maior*, de São Boaventura, no capítulo 2.2.5.

²⁴⁴ VAUCHEZ, A **espiritualidade da Idade Média ocidental: Séc. VIII-XIII**, 1995, p. 133.

²⁴⁵ Certamente este conceito “homem medieval” deve ser tratado com algumas relativizações e sem generalizações. Entretanto é possível traçar algumas linhas gerais que possam oferecer ao historiador alguns elementos seguros que o ajude a definir este homem mesmo em sua diversidade. Além disso, não se pode esquecer de perguntar aos homens e mulheres da Idade Média, como eles mesmos se definiam e se autocompreendiam, uma vez que “poucas épocas tiveram quanto o Medievo cristão ocidental dos séculos XI-XV a convicção da existência universal e eterna de um modelo humano. Nesta sociedade, dominada, impregnada até as suas mais íntimas fibras pela religião, um tal modelo, evidentemente, era definido pela religião e, em primeiro lugar, pela mais alta expressão da ciência religiosa: a teologia (Cf. LE GOFF, Jacques (org.), **L'uomo medievale**, 2006, p. 03).

²⁴⁶ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**, 1992, p. 14.

Se os sinais de Deus estavam, assim, em todo lugar, cabia ao ser humano treinar seu olhar para identificar. Uma boa ilustração desta sensibilidade religiosa pode ser encontrada na atitude do medievo, por exemplo, diante dos sinos, dos campanários. Johan Huizinga, em uma de suas mais belas páginas sobre a sensibilidade medieval - especialmente o caso francês na qual se debruça - é quem recorda que

(...) havia um único e inconfundível som que venciam sempre o clamor da vida agitada e que, por mais difuso que soasse, por um momento elevava tudo a uma esfera de ordem: o dobrar dos sinos. Na vida cotidiana, os sinos eram como espíritos protetores cujas vozes familiares ora anunciavam o luto, a alegria, a paz ou a desordem; ora conclamavam, ora advertiam. (...) Com que espanto formidável não se ouviam todas as igrejas e mosteiros de Paris soando seus sinos da manhã à noite, e ainda a noite inteira, para anunciar a eleição de um papa que poria fim ao Cisma ou um tratado de paz (...)²⁴⁷.

Não se deve, é claro, imaginar que essa “espiritualidade em transição” se dava apenas nas camadas mais simples e populares da sociedade laica. As altas cúpulas da Igreja também ensaiavam suas transformações, e isso já nos últimos anos do século XI. De fato, caminhava-se ainda sob os ecos da Reforma Gregoriana iniciada no pontificado de Gregório VII (1073-1085) que, segundo os estudos tradicionais, definia-se como uma ascensão de um papado que “agia como um rei que considerava todo cristão um súdito de uma monarquia pontifícia”²⁴⁸. Vale ressaltar que essa idéia vem sendo questionada pelo medievalista brasileiro, Leandro Rust, que propõe uma releitura sobre a “pertinência da idéia de Reforma Papal”²⁴⁹, na qual critica uma característica partilhada sobre esse movimento, a saber, a ideia de que “a escrita da história é conduzida por uma reflexão política orientada para a Modernidade”²⁵⁰ onde o passado é visto como uma mera “via reformadora” que faz da própria historiografia “um exercício de elaboração de uma teoria política”²⁵¹. O fato é que, recolocado em seu devido lugar, a Reforma papal ofereceu contribuições para uma reelaboração da espiritualidade cristã.

Mesmo com todo seu esforço de atualização frente à nova ideia de sociedade, a Igreja continuava, mesmo no início do século XIII, pressionada por

²⁴⁷ HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**, 2010, p. 12.

²⁴⁸ RUST, Leandro Duarte, **A Reforma Papal** (1050-1150), 2013, p. 19.

²⁴⁹ RUST, **Ibid.**, p. 20.

²⁵⁰ RUST, **Id.**

²⁵¹ RUST, **Id.**

velhos e novos fardos. É verdade que conheceu grandes derrotas, como a Cruzada contra os muçulmanos e os desvios da quarta Cruzada para Constantinopla (1204), assim como as investidas sem muito sucesso contra as heresias dentro da própria cristandade. Suas tentativas de adaptação haviam se revelado ineficazes e incapazes de repelir ou moderar desafios como a agressão do dinheiro, as novas formas de violência, a “aspiração contraditória dos cristãos a um gozo maior dos bens deste mundo, por um lado, e, por outro, a resistência agora mais agudas para a riqueza, o poder, a concupiscência”²⁵².

Não se tratava, desta forma, de apenas dialogar com os novos centros urbanos, com a sua nova economia, com seus novos remanejamentos políticos e com os novos vícios e virtudes dos mercadores, mas, de resolver também um problema interno que cada vez mais ganhava maiores proporções: a sede de vida espiritual dos leigos. Era um período delicado no qual o próprio *corpus* dogmático ainda não se encontrava bem estruturado em todos os seus domínios, e em que “um profundo fosso separava a elite letrada das massas incultas, havia lugar, no próprio seio da ortodoxia, para diferentes formas de interpretar e viver a mensagem cristã, isto é, para diversas espiritualidades”²⁵³. Além disso, vale lembrar que uma vez que o próprio catecismo, isto é, aquilo que se devia crer não estava ainda muito bem preciso, não era difícil encontrar fiéis que ainda misturassem às crenças tipicamente cristãs ideias ou práticas antigas envoltas em magia e superstição, fragmentos de um paganismo que, de alguma forma, ainda sobrevivia nas camadas mais simples da sociedade. Um livro de decretos (*Decretorum libri*), escrito por Buscardo de Worms, ainda no século XI, nos dá uma noção, pelas perguntas que faz ao leitor - como se fosse uma espécie de exame de consciência - de como essas práticas ainda eram comuns no cotidiano das pessoas. Vejamos algumas citações:

(...) Tem ido rezar num lugar diferente da Igreja ou daquele que lhe indicou o bispo ou o sacerdote, quer dizer, junto às fontes, às pedras, às árvores, às encruzilhadas, e tem acendido lá por devoção uma tocha ou uma vela; tem levado lá pão ou alguma oferenda e tem comido buscando a saúde da alma e do corpo? Tem acreditado ou participado da superstição, segundo a qual há mulheres capazes de mudar os sentimentos dos homens através de malefícios e de encantamentos, trocando o ódio em amor e o amor em ódio (...)?²⁵⁴.

²⁵² LE GOFF, *Ibid.*, p. 34.

²⁵³ VAUCHEZ, *Op. cit.*, p. 12.

²⁵⁴ PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**, 2000, p. 147.

Como se pode ver, essa sede espiritual vivida pelos leigos no século XII em muito se distanciava da concepção eclesial de espiritualidade, termo que, aliás, como alerta Vauchez, era desconhecido na Idade Média, que preferia apenas distinguir a ideia de “*doctrina*, isto é, a fé sob seu aspecto dogmático e normativo, e a *disciplina*, a sua passagem à prática, geralmente no quadro de uma regra religiosa”²⁵⁵. A experiência laica dava-se em bases que, com frequência, entravam em descompasso com as vias “oficiais” de vida religiosa, pois os mais simples absorveram na sua experiência religiosa, tanto pessoal quanto coletiva, elementos que provinham de uma religião que lhes havia sido ensinada e muitas vezes marcadas “por representações e crenças estranhas ao cristianismo. Por outro lado, incapazes de aceder a abstração, os leigos tiveram tendência para transpor para um registro emotivo os mistérios fundamentais da fé”²⁵⁶.

Foi nesse ambiente de novas buscas, novos modos de vivência evangélica, seja por parte dos leigos seja nos mosteiros, novos controles e novas aberturas por parte do papado, o movimento franciscano se desenvolveu, por ele foi certamente influenciado e, por outro lado, nele imprimiu um novo modo de se relacionar com o sagrado. Relação esta expressa em seu contributo à vivência espiritual e também no âmbito devocional.

Essa nova proposta espiritual tipicamente franciscana se faz entrever já na concepção de *locus* sagrado. Francisco se relacionava com seu Deus em qualquer lugar: construía sua cela seja em cima de uma árvore ou no fundo de uma gruta, seja no canto mais incômodo de um quarto luxuoso, quando era hóspede de algum cardeal seja no burrinho que o carregava; seja no tumulto das cidades ou pelas estradas, pois fazia de seu próprio corpo sua cela, seu oratório²⁵⁷. Segundo Gemelli, o povo aprendeu dos Franciscanos a louvar a Deus em língua vulgar²⁵⁸. Com alegria os fiéis acorreram ao presépio encenado preparado por Francisco em Greccio, quiseram ouvir a pregação franciscana sobre a Paixão do Senhor, não mais em igrejas frias e escuras, mas nas belas igrejas menoríticas sempre floridas e

²⁵⁵ VAUCHEZ, 1995., p. 13.

²⁵⁶ VAUCHEZ, *Id.*.

²⁵⁷ Cf. GEMELLI, *Il francescanesimo.*, p. 84.

²⁵⁸ GEMELLI, *Ibid.*, p. 85.

acolhedoras, desejavam aprender dos frades a viverem o evangelho, seguindo os *vestigia* do Cristo pobre e crucificado, mas com felicidade e com semblante alegre.

Essas devoções espirituais, marcadas pelo estilo franciscano, podiam ser tomadas como sintomas de uma piedade profunda que, nesse momento, exigiam expressões mais concretas e sensíveis, em outras palavras mais humanas. Seriam os primeiros esboços daquilo que Antonio Merino chamaria de “humanismo franciscano”²⁵⁹, um humanismo que, como será aprofundado mais adiante, não se identificava com o sentimentalismo religioso e suas formas patológicas, mas um humanismo maduro que reconhecia os limites humanos, suas luzes e suas sombras, mas não se desesperava dele.

²⁵⁹ MERINO, Antonio, **Humanismo franciscano**, 1999.

3. UM CORPUS LITERÁRIO “MILITANTE”: APRESENTAÇÃO E CRÍTICA DOCUMENTAL DAS FONTES UTILIZADAS

Não se deve imaginar que os primeiros biógrafos de São Francisco de Assis desconfiassem de sua santidade apenas pelo fato de muitas vezes o descreverem de formas conflitantes entre si. Uma coisa era testemunhar a vida de um homem que se tornara uma nova referência de vida de perfeição cristã, outra, era definir bem os modos de o expressar. Como um caleidoscópio, cada uma dessas hagiografias – gênero literário utilizado na escrita dessas biografias – revelam, a cada movimento, uma paisagem diferente, ora harmoniosa, ora dissonante, tantos quantos eram as facetas do mesmo santo.

3.1. SANTIDADE E LITERATURA HAGIOGRÁFICA

O conceito de santo e santidade antiga e medieval, segundo a historiadora Sofia Boesch Gajano, sempre surgiu como problema para historiografia moderna (pelo menos até o século XIX). Para a autora a primeira coisa a ser considerada é uma postura de “desarmamento”, isto é, de se evitar análises preconceituosas ou mesmo superficiais sobre o assunto, pois, a

(...) santidade no Ocidente medieval constitui um fenômeno considerável, de múltiplas dimensões: fenômeno espiritual, ela é a expressão da busca do divino; fenômeno teológico, ela é a manifestação de Deus no mundo; fenômeno religioso, ela é o momento privilegiado da relação com o sobrenatural; fenômeno social, ela é um fator de coesão e identificação dos grupos e das comunidades; fenômeno institucional, ela é o fundamento das estruturas eclesiais e monásticas; fenômeno político, enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder²⁶⁰.

Assim, a santidade surge como elemento fenomenológico por não apresentar uma existência em si mesma, isto é, não se deixar colher em sua objetividade a não ser por seus *signa* e a partir de seu principal fundamento: Deus. Pode-se afirmar, então, que, para a tradição cristã, o santo é aquele que

²⁶⁰ GAJANO, Sofia Boesch, *Santidade*, Apud LE GOFF, Jacques et SCHIMITT, Jean-Claude, **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**, 2006, p. 449.

(...) está unido a Deus na forma devida, e profano ou pecaminoso é quem não está unido a ele ou está até separado e afastado dele. (...) O conceito de santidade se estende, pois, do plano ontológico ao plano moral e aparece em sua verdadeira riqueza como realidade vivida deliberadamente, que penetra a existência da pessoa justamente porque, com a riqueza de seu ser e com a espontaneidade de sua livre vontade, se une a Deus entregando-se a ele (...) ²⁶¹.

Se Jacques Le Goff tem razão ao dizer que Deus também é assunto de História ²⁶², também é possível atestar que a santidade pode ser tratada além dos limites da Teologia ²⁶³ passando, desta forma, a ser objeto também ela das ciências históricas. Essa constatação é de extrema importância para que se possa compreender a natureza da produção hagiográfica medieval. Para Gajano, em poucas palavras, a santidade era uma construção que se baseava na “percepção e o reconhecimento do caráter excepcional de um homem ou de uma mulher” ²⁶⁴. Tal construção, assim, fazia-se segundo certas exigências e modelos que, como se constatará, nem sempre eram tão rígidos e uniformes como comumente se sugere. É claro que o modelo por excelência de uma vida considerada como santa era a própria vida de Jesus Cristo descrito nos evangelhos; vida esta expressa na caridade para com o próximo, nas virtudes e nas lutas contra as tentações. Além disso, o santo medieval devia ser

(...) dotado de dons corporais e espirituais. De belo aspecto. [Ter] compostura digna, mas [ser] simples. [Desprezar] a pompa e [vestir-se] pobremente. [Ser] acolhedor e amável. [Usar] palavras edificantes. [Ser] paciente e humilde, mas em certas circunstâncias [ser] firme. A pureza do corpo e da alma fazem-no imaculado. É comedido na comida e na bebida, parco no sono, que interrompe para vigílias de oração (...) ²⁶⁵.

Na qualidade de modelo de vida cristã, a santidade e suas expressões muito cedo deu origem a um tipo de literatura muito singular: a hagiografia. Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani definem o termo hagiografia como um gênero literário que se

²⁶¹ FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (org.), **Dicionário de espiritualidade**, 1993, p. 1032.

²⁶² Cf. LE GOFF, Jacques, **O Deus da Idade Média**, 2007, p. 9.

²⁶³ Entende-se aqui o termo em seu sentido ocidental, isto é, “ciência ou estudo de Deus”, diferente da concepção dada ao termo pelo cristianismo oriental, a saber, a teologia como “vida em Deus”. Cf. PEDROSO, José Carlos, **O crucifixo de São Damião**, p. 10)

²⁶⁴ GAJANO, *Apud* LE GOFF; SCHIMITT, **Op. cit.**, 2006, p. 449.

²⁶⁵ SILVEIRA, Ildefonso, **São Francisco de Assis: ensaio de leitura das fontes**, 1990, p. 25.

situa “entre os extremos tipificados e cronológicos dos *Acta Martyrum* (originados nos processos judiciais romanos) e dos *Acta Sanctorum* (estabelecidos pela crítica historiográfica dos Bolandistas²⁶⁶ a partir do século XVII)”²⁶⁷. Ainda na chamada Era dos mártires – ocorrida do século I até inícios do século IV-, um gênero literário “novo pela língua, pela forma e pelo conteúdo – mesmo se talvez tenha tido antecedentes no que se chama de *Acta martyrum paganorum* (“Atos dos mártires pagãos”) – inaugura a produção hagiográfica, destinada a fixar a memória histórica das ações dos heróis da nova fé”²⁶⁸. Cláudio Moreschini e Enrico Norelli observam que já no século III as primeiras “vidas de santos” possuíam aspectos particulares como, por exemplo, a importância do comportamento moral do candidato e em sua morte como cristão; “a função exemplar assumida pelos santos biografados, considerando-se que a biografia também devia apresentar aos leitores um modelo ideal a seguir”²⁶⁹.

O fato é que a santidade jamais pôde ser considerada um fenômeno estático. Na verdade, a memória de um santo sempre era apresentada com uma dinamicidade e versatilidade surpreendentes. É o que se pode observar principalmente nas narrativas produzidas do século VI ao século XII quando ela constituiu

(...) o principal testemunho sobre as fortes transformações sofridas por uma região geopolítica: fim da unidade mediterrânea; contato com as populações não romanas (germânicas, depois húngaras e normandas); alargamento das fronteiras internas (com a repressão contra pagãos, judeus, hereges) e externas (na Europa setentrional e oriental); desenvolvimento das instituições eclesiásticas e monásticas, e progressiva fusão das elites políticas e elites religiosas (...); dramas suscitados por calamidades naturais e guerras; múltiplas formas de divisão dos poderes no decorrer dos séculos, tendo como pano de fundo uma modificação das relações entre cidade e campo²⁷⁰.

²⁶⁶ Os bolandistas são um grupo de padres pertencentes à Companhia de Jesus (Jesuítas) e seu nome provém de seu fundador, Jean Bolland (1596-1665). Esta sociedade de padres historiadores foi encarregada de recolher e submeter a exame crítico e científico toda a literatura hagiográfica existente até então.

²⁶⁷ LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe, **Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa**, 1993, p. 307.

²⁶⁸ GAJANO *Apud* LE GOFF *et* SCHIMITT, **Op. cit.**, p. 455.

²⁶⁹ MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga grega e latina**, 2000. v. 2, p. 431.

²⁷⁰ GAJANO *Apud* LE GOFF *et* SCHIMITT, **Op. cit.**, p. 456.

O discurso hagiográfico, para Michel de Certeau, é demasiado complexo e deve ser compreendido nos limites da historiografia, pois, “a retórica deste “monumento” está saturada de sentido, mas do mesmo sentido”²⁷¹. Em outras palavras, uma vida de santo só tem sentido em si mesmo, no seu próprio universo religioso e cultural em que nasceu e para qual se destina. Nesse sentido, o próprio termo “*legenda*”, como era chamado certo tipo dessas hagiografias, guarda em si essa natureza de algo importante que deve ser transmitido aos pósteros, mesmo que a palavra como tal só tenha surgido tardiamente na língua latina. Hilário Franco Junior acena as raízes filológicas do termo “*legenda*”, traduzindo-a como “aquilo que deve ser lido”. Para ele, o termo

(...) *legenda* não existe no latim clássico, sendo criação da liturgia medieval, que no século IX transformou o adjetivo verbal de *legere* em substantivo que indicasse a narrativa hagiográfica lida na festa de cada santo (...). Ainda com sentido tradicional, ela passou em fins do século XII para o francês e depois para outras línguas vernáculas, e somente no século XIX, com os positivistas, ganhou a acepção de “lenda”, relato que deforma os fatos e personagens históricos²⁷².

Por sua vez, o termo “hagiografia” é constituído pela junção do substantivo grego *αγιος* (“hagió́s”), traduzido por “santo” ou “sagrado” com o substantivo *γραφία* (“grafia”), “escrita”, em outras palavras, numa tradução com sentido soaria como a “escrita da vida de um santo”. A primeira característica de uma narrativa hagiográfica era, então, a de não desejar ser histórica²⁷³ em nossa concepção hodierna do termo, mas sim uma narrativa modelar e edificante, onde o próprio conceito de verdade causa estranhamento ao homem moderno. Felice Moretti alerta para os riscos de se tentar colher uma noção de “verdade” nesses textos que não levem em consideração a concepção que esta tinha no meio em que é evocada, uma vez que, para os medievais, a verdade não encontrava seu fundamento na

²⁷¹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**, 2008, p. 266.

²⁷² FRANCO JÚNIOR, Hilário, *In.*: VARAZZE, Jacopone de, **Legenda Áurea: vidas de santos**, 2003, p. 12.

²⁷³ Neste estudo optou-se por não se adentrar nas infindáveis discussões sobre uma definição de História, especialmente nas iniciadas no final do século XIX e as que continuaram vivas durante todo o século XX até nossos dias. Por hora, diante das múltiplas abordagens sobre o tema, aqui se trabalhará com a concepção de História que influenciou todo o século XX e que foi definida por Marc Bloch que a entendia como “a ciência dos homens no tempo”, isto é sem abrir mão da cientificidade em seus métodos e relacionando-a com outras disciplinas do conhecimento humano, tendo sempre como foco principal os homens e sua historicidade. (Cf. SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique, **Dicionário de conceitos históricos**, 2010, p. 184.)

factualidade das coisas, mas nos sentidos por trás destas. Citando Huizinga, o franciscanista italiano afirma que “o medievo jamais esqueceu que uma coisa seria absurda se o seu significado se limitasse a sua função imediata e a sua realidade fenomênica”²⁷⁴, uma vez que tudo existia apenas para apontar para realidades mais profundas, fazendo eco aos versos célebres de Alan das Ilhas: “*Ominis mundi creatura quase liber et pictura nobis est in speculum*”²⁷⁵. Deste modo, era a intenção da hagiografia desenrolar “um plano traçado pela Divina Providência; (...) [para um] um biógrafo medieval, é histórico tudo aquilo que pode ter significado a luz da fé, e que lhe interessa mais o significado salvífico de um fato do que o mesmo fato em si, fato às vezes com pouco fundamento histórico em sentido moderno”²⁷⁶.

No que diz respeito à concepção de temporalidade²⁷⁷, a narrativa hagiográfica parece pouco se importar com uma ideia cronológica da passagem do tempo, preferindo, assim, “a atemporalidade dos fatos relatados (...)”. O que sobressai dessas narrativas é seu sentido último e atemporal²⁷⁸. Seguindo mesmo raciocínio, Certeau observa, ainda no que diz respeito à percepção do “tempo hagiográfico”, que numa narrativa deste tipo, o “hoje litúrgico o remete a um passado que está por contar. O *incipit*”²⁷⁹ determina o estatuto do discurso. Não se trata de uma história, mas de uma “legenda”, o que é “preciso ler” (*legendum*) este dia”²⁸⁰.

Entre outras características que permeariam uma narrativa hagiográfica, Certeau elenca: a) a imagem de um santo se modelava a partir de elementos semânticos; b) o santo já trazia em si alguma marca de sua divindade, por isso a hagiografia lhe confere uma origem nobre, na qual o sangue/linhagem se tornava um símbolo muito ilustrativo da graça divina (daí se compreende a importância das genealogias); c) a proximidade entre as *gesta principum* (“gestos do príncipe”) e a *vitae sanctorum* (“vida dos santos”); d) diferentemente de uma biografia moderna

²⁷⁴ MORETTI, Felice, **Dal ludus ala laudes: giochi di uomini, santi e animali dall’Alto Medioevo a Francesco d’Assisi**, 2007, p. 12.

²⁷⁵ “Cada criatura do mundo é como um livro e uma pintura em um espelho para nós”. (ILHAS, Alan das, Apud. MORETTI, Felice, **Id.**)

²⁷⁶ SILVEIRA, **Op. cit.**, p. 18

²⁷⁷ Cf. estudo sobre as concepções de tempo na *Legenda Áurea*, de Tiago de Varazze, In: LE GOFF, Jacques, **Em busca do tempo sagrado**, 2014.

²⁷⁸ FRANCO JÚNIOR, In: VARAZZE, **Op. cit.**, p. 16.

²⁷⁹ A palavra latina *incipit* (de *incipio*) pode ser traduzida tanto por “início” quanto por “empreender” (Cf. SILVA, Amós Coelho da Silva; MONTAGNER, Aírto Ceolin, **Dicionário latino-português**, 2009, p. 216.). No sentido hagiográfico medieval, este “início” não era compreendido apenas numa sequência numérica e sequencial de eventos, mas era o “fundamento” de um caminho “empreendido” pelo santo.

²⁸⁰ CERTEAU, **Op. cit.**, p. 276.

que se importa com as “evoluções” e as diferenças, a hagiografia concebia que tudo já havia sido dado ao santo desde o início (vocação); e) o santo é aquele que não perdeu nada daquilo que Deus lhe confiou; e, por fim, a hagiografia se caracterizava por dramatizar e dividir a vida do santo em tempos de provação e tempos de glorificação²⁸¹.

A vida de um santo, assim, não só visava à glorificação do mesmo, mas - e aqui um dos aspectos mais interessantes ao historiador - também devia ter um papel eficaz na formação e conservação da identidade do grupo que a criava. Assim,

(...) a vida de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma *imagem* a um *lugar*. (...) A “vida de santo” articula dois movimentos aparentemente contrários. Assume uma distância com relação às origens (uma comunidade já constituída se distingue do seu passado graças à distância que constitui a representação deste passado). Mas, por outro lado, um retorno às origens permite reconstituir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar²⁸².

O santo e a sociedade da qual fazia parte, construíam uma relação muito próxima. Era precisamente a literatura hagiográfica que celebrava esta relação, já que esta era precedida por uma tradição oral que, por sua vez, compilava as memórias em várias perícopes com um objetivo condizente com o sentir da cultura medieval. Em contraste com a biografia moderna, estas legendas dos santos não descrevem a vida do santo para fundamentar seu culto, mas o culto precedia o hagiógrafo²⁸³.

Ao que parece, no caso franciscano, as biografias em torno a São Francisco de Assis, além de, em sua maior parte, atenderem aos modelos e exigências do estilo hagiográfico, ganharam proporções tão emblemáticas e complexas que os estudos e debates, iniciados nos fins do século XIX sobre seu *corpus* documental, receberam até uma designação própria, a “questão franciscana”²⁸⁴ que, grosso

²⁸¹ Cf. CERTEAU, *Ibid.*, p. 272-278

²⁸² CERTEAU, *Ibid.*, p. 269.

²⁸³ Cf. SILVEIRA, Ildefonso. **Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica**, 1995, p. 15.

²⁸⁴ Entre os vários estudos sobre a “questão franciscana”, pode-se citar os seguintes trabalhos: URIBE, Fernando, *La cuestión franciscana*, In: **Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)**, 1999; ACCROCCA, Felice, *Il tracciato arduo dela “questione*

modo, seria o trabalho de datação e correlação entre as diversas biografias do santo produzidas nos séculos XIII e XIV. Uma crítica atenta dessas fontes, assim, faz-se necessária para se compreender as continuidades e rupturas no que diz respeito ao modo como cada autor ou compilador tratou o problema da alegria e do riso em sua obra.

3.2. APRESENTAÇÃO E CRÍTICA DOCUMENTAL DAS FONTES DOCUMENTAIS UTILIZADAS

Como já fora assinalado na Introdução deste estudo, optou-se por se analisar cinco hagiografias sobre São Francisco de Assis produzidas no século XIII. Tal recorte temporal e documental deve-se ao fato de que as principais metamorfoses no interior do movimento franciscano se deram dentro deste arco de tempo e num espaço bem delimitado: o apogeu dos grandes centros urbanos e seus desafios no intuito de estabelecer quais os comportamentos “adequados” e “inadequados” para se viver em sociedade.

3.2.1. A *Admonitio XX* de Francisco de Assis

Se um estudo aprofundado sobre as biografias do santo de Assis, como se verá a seguir, sempre foi um desafio para os historiadores e franciscanistas, devido à sua complexidade, uma coisa é certa: todas estas *vitae* e *legendae*, tomadas em geral ou em particular, devem sempre serem analisadas sob a luz dos escritos²⁸⁵ do Assisiense, no intuito de se fazer uma interpretação mais adequada das primeiras.

Entretanto, em que sentido Francisco pode ser considerado um “autor” ou escritor? O que se entende por “escritos” aqui? Para se responder a essas questões, antes de tudo é necessário fazer algumas observações. Grosso modo, entre os estudiosos da *res franciscana*, é comum distinguir ao menos três grupos dentro desse conjunto denominado “Escritos”. O primeiro se refere aos “escritos autógrafos”, isto é, escritos de “próprio punho” do santo de Assis; nesse grupo pode-se nomear a “Benção a Frei Leão” e “Louvores a Deus Altíssimo” (escritos na frente

francescana”: um possibile percorso, In: **Viveva ad Assisi um uomo di nome Franceco: Un’ introduzione alle fonti biografiche di San Francesco**, 2005.

²⁸⁵ Para os fins deste estudo, apresenta-se aqui apenas os escritos de Francisco de Assis que possuem relação com a questão do riso e da alegria.

e no verso do mesmo pergaminho), e uma “Carta a Frei Leão”, exposta na catedral de Espoleto²⁸⁶. Por sua vez, o segundo e maior grupo, nada mais é do que as *dicta* ou *verba* ouvidas, recolhidas e anotadas, por diversos discípulos em várias ocasiões em que Francisco pregou ao povo, exortou aos seus irmãos ou que ele mesmo mandou que se escrevessem. Por fim, o terceiro grupo, refere-se a escritos (mais precisamente 24 textos) que durante muito tempo foram atribuídos a São Francisco, mas que, pela crítica documental, se mostraram não autênticos ou de autenticidade insegura²⁸⁷. Para melhor visualização, elencam-se abaixo esses escritos classificados a partir de seu gênero literário:

Orações

- *Oração diante do Crucifixo de S. Damião*
- *Louvores a Deus*
- *Bênção a Frei Leão*
- *Exortação ao louvor de Deus*
- *Paráfrase do Pai-Nosso*
- *Louvores a dizer antes das Horas*
- *Ofício da Paixão do Senhor*
- *Saudação à Bem-aventurada Virgem Maria*
- *Saudação às virtudes*
- *Cântico das Criaturas*

Cartas

- *Carta a Todos os Fiéis – Primeira redação*
- *Carta a Todos os Fiéis – Segunda redação*
- *Carta aos Governantes dos Povos*
- *Carta aos Clérigos*
- *Carta a Toda a Ordem*
- *Carta aos Custódios – Primeira Carta*
- *Carta aos Custódios – Segunda Carta*
- *Carta a um Ministro*
- *Carta a Frei Leão*
- *Carta a Santo António*
- *Carta à Irmã Jacoba*

Exortações

- *Admoestações*
- *A Verdadeira e Perfeita Alegria*

Textos Legislativos

- *Regra não Bulada*
- *Regra Bulada*
- *Regra para os Eremitérios*
- *Forma de vida para Santa Clara*

²⁸⁶ PEDROSO, José Carlos Corrêa, **Fontes franciscanas, apresentação geral**, 1998, p.05

²⁸⁷ Para um melhor detalhamento dos conjuntos desses escritos, conferir a primeira parte da obra introdutória de PEDROSO, José Carlos. **Fontes Franciscanas: apresentação geral**, 1998, p. 04-16.

– Normas sobre o Jejum para Santa Clara

Últimas Recomendações

- Testamento
- Testamento de Sena
- Bênção a Frei Bernardo
- Exortação Cantada a Santa Clara e suas Irmãs
- Última vontade a Santa Clara

Deste modo, conforme exposto acima, a compreensão sobre aquilo que se denomina “escritos de Francisco de Assis” não deve repousar somente nos textos que saíram de suas mãos (ditos autógrafos), mas deve abranger também tudo aquilo que, de alguma forma e baseados numa crítica literária acurada, transmitem o pensamento do seu autor.

Dentre estes escritos, talvez, o texto mais emblemático para uma abordagem do riso e da alegria no pensamento do santo e a partir das exigências de “justa medida” seja aquele denominado de *Admonitiones* ou *Verba admonitionis*. Mas, qual a natureza dessas Admoestações de Francisco de Assis? Onde repousam sua autenticidade? Quem foram seus destinatários?²⁸⁸

Esta coleção se enquadra no segundo grande grupo de “escritos” acima expostos, isto é, trata-se de palavras colhidas em diversos momentos, em ocasiões em que Francisco pregava aos seus frades. Mesmo que o título das *Admonitiones* possua variações redacionais a partir dos vários códices que guardaram e transmitiram estes escritos, não se deve duvidar de sua autenticidade²⁸⁹. Martino Conti, em seus estudos sobre o franciscanismo primitivo, defende a autenticidade desse documento, assinalando que esta é atestada também por outros argumentos. Entre estes, podem-se citar: primeiro, o seu estilo; segundo, o modo associativo de pensar e de falar; e, por fim, a presença de assuntos caros e familiares a Francisco.

²⁸⁸ Essa temática deu origem a um estudo mais detalhado e aprofundado publicado em 2016. Cf. SIQUEIRA, André Luiz, *Vae illi religioso qui producit homines ad risum: A Admonitio XX de São Francisco de Assis e os elementos para uma problematização do riso na formação do imaginário franciscano medieval*. **Revista Vozes, Pretérito e Devir**. Piauí: v. V, n.1, p. 242-156, 2016.

²⁸⁹ Conti observa que “o título de *Admonitiones* ou de *Verba admonitionis*, dado a este escrito, deriva de uma das várias indicações redacionais que vários recolhedores dos Escritos de São Francisco colocaram como cabeçalho deste escrito. A partir das diversas formas de inscrição, atestadas pelos códices que transmitem as Admoestações, se verifica que estas são chamadas “Palavras de sagrada admoestação” (*Verba sacrae admonitionis*), “Palavras de santa admoestação” (*Verba sanctae admonitionis*), “Admoestações” (*Admonitiones*). Alguns códices as indicam simplesmente como “ditos” (*dicta*) ou como “palavras” (*verba*).” (CONTI, Martino, **Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens**, 2004, p. 261).

Por todas estas razões não se pode colocar em discussão a paternidade seráfica²⁹⁰ das Admoestações²⁹¹.

Definido sua autenticidade é preciso perguntar pela sua datação, sua natureza e seu estilo literário. Uma vez que diversos foram os ouvidos e mãos que recolheram e transmitiram esses ensinamentos, sua datação também se torna um problema. Para Conti, elas fazem parte de um arco de tempo bem amplo: de 1208 a 1226. Alguns indícios apontam para um período antes ou depois da composição das duas regras (a *Regula non bullata*, de 1221 e a *Regula Bullata*, de 1223)²⁹².

Deste modo, as *Admonitiones* não devem ser entendidas a partir do gênero jurídico e nem mesmo epistolar. Mesmo sendo sempre arriscado classificar uma obra literária em categorias rígidas, Pedroso, em sua classificação dos escritos de Francisco, as põe no grupo das “exortações”, ao lado do *Testamento*²⁹³ e do cântico “*Ouvi, pobrezinhas*”²⁹⁴, este último endereçado a Santa Clara e suas religiosas. Deste modo, as *Admonitiones* tinham, por natureza, o objetivo ser “um meio pastoral voltado para a emenda, isto é, para melhorar o comportamento dos frades”²⁹⁵; emendas estas que o próprio Francisco exigia, tanto nas ocasiões dos capítulos gerais quanto nas conversas individuais que tinha com seus irmãos. Segundo Conti, o conceito de admoestação era muito familiar a Francisco e facilmente é encontrada na primitiva literatura franciscana²⁹⁶. O fundador da *Ordo Minorum* “usa preferencialmente o verbo *moneo*, que etimologicamente significa chamar de novo à

²⁹⁰ O adjetivo “seráfico” muitas vezes dado à São Francisco de Assis já pela tradição medieval, refere-se ao episódio em que o mesmo recebe a visão de um serafim alado que, por sua vez, imprime-lhe as chagas de Cristo no monte la Verna, em 1224.

²⁹¹ CONTI, **Op. Cit.**, p. 262.

²⁹² CONTI, **ibid.**, p. 263

²⁹³ Composto por Francisco em 1224, dois anos antes de sua morte (1226), recolhe as recordações do santo desde sua conversão até os desejos e valores que lhe eram mais caros. Mais tarde, em 1230, um Capítulo Geral designaria uma comissão de frades que iriam ao papa Gregório IX para que este os ajudasse a resolver o problema da obrigatoriedade da observação do Testamento e sua relação com a Regra de 1223. Desta discussão nasceu a bula “*Quo elongati*” (também de 1230) que não só desobrigava os frades de seguirem a risca o Testamento, mas se tornava também a primeira vez que um papa diria aos frades o que deveria ser a identidade da *Ordo Minorum*.

²⁹⁴ Este documento só foi encontrado em 1976 no mosteiro de São Fidêncio em Novaglie e já era postulado pelos estudiosos uma vez que já era mencionado em duas biografias medievais de São Francisco: o *Espelho da Perfeição*, 90 e a *Legenda Perusina*, 45, que a datam como sendo composta depois do Cântico das Criaturas, de 1224. (Cf. PEDROSO, **Op. Cit.**, p. 10)

²⁹⁵ CONTI, **2004**, p. 264.

²⁹⁶ Tal familiaridade “é expressa “tanto pelos verbos *moneo* e *admoneo* quanto pelo substantivo *admonitio*. Estes, por sua vez, se encontram em paralelismo sinonímico com vários termos, em particular com os verbos “exortar” (*exhortor*) e “corrigor” (*corrigo*) e com os substantivos “exortação” (*exhortatio*) e “correção” (*correctio*).” (CONTI, **2004**, p. 247).

memória, admoestar, pregar, persuadir (...)”²⁹⁷. Feitas, deste modo, tais considerações sobre esses escritos, é preciso compreender em que medida as ideias neles contidos foram assimilados pelos seus primeiros biógrafos.

3.2.2. A *Vita beati sancti Francisci*²⁹⁸

Denomina-se de *corpus* celanense o conjunto de vidas de São Francisco e também de Santa Clara, escritas por Tomás de Celano²⁹⁹, o primeiro e um dos mais importantes biógrafos do santo. Para os objetivos deste trabalho, serão apresentadas, apenas, as duas *vitae* sobre o santo assisiense – a *Vita beati Sancti Francisci* e o *Memoriale* - mesmo que seus escritos sobre a *res clariana* também mereçam um estudo a parte, respeitando-se suas próprias características e problemas.

Também conhecida como *Vita Prima*³⁰⁰, a *Vita beati Francisci* (1 Cel)³⁰¹ foi a primeira biografia escrita sobre São Francisco de Assis. Teve como seu comitente o papa Gregório IX (1227-1241) com a intenção de celebrar o novo santo recém-

²⁹⁷ CONTI, 2004, p. 248.

²⁹⁸ A apresentação e crítica documental que abordada neste capítulo baseia-se numa dissertação de de mestrado em História, publicado pelo mesmo autor em SIQUEIRA, A. L. *Innova dies nostros, sicut a principio: uma análise das representações da Ordo Minorum na literatura hagiográfica franciscana (1229-1266)*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Paraná, 2013, com ajustes e atualizações feitas pelos estudos de Felice Accrocca e Fernando Uribe, conforme serão apresentados no decorrer das discussões.

²⁹⁹ Sobre a vida de Tomás de Celano, segundo Fernando Uribe, poucos são os dados documentais conservados pelo tempo. Segundo o franciscanista colombiano, o que se pode saber do primeiro biógrafo de São Francisco provém da dedução “de certas afirmações que faz o autor sobre si mesmo em sua obra literária; outros se encontram dispersos em outros documentos de sua época, de modo particular, na *Crônica de Jordão de Jano*” (JJ). Segundo tais vestígios, costuma-se datar seu nascimento entre 1185 e 1190. Mesmo havendo muitos equívocos sobre o lugar de seu nascimento, hoje há um certo consenso em afirmar que se deu na cidade de Celano, na região dos Abruzzos. Em 1223, foi nomeado custódio de Worms, Mogúncia, Colônia e Espira e, mais tarde chegou a ser vice-ministro provincial da Alemanha. Especula-se também que Celano tenha pertencido a um grupo de frades copistas que a Ordem manteve em Assis e tenha trabalhado uns trinta anos na biblioteca do Sacro Convento dos franciscanos, na mesma cidade. Segunda a tradição, Tomás de Celano faleceu em 04 de outubro de 1260, em São João de Varri e fora sepultado numa antiga igreja do mosteiro das beneditinas que lá se estabeleceram até o referido ano, cedendo-o depois a Ordem das Clarissas. Somente nos fins de 1516 e inícios de 1517, seu corpo foi trasladado para a igreja do convento franciscano de Tagliacozzo, onde se encontra exposto para veneração dos fiéis²⁹⁹.

³⁰⁰ Para Felice Accrocca, “ao se denominar as obras do Celanense com os títulos de *Vita prima* e *Vita secunda* se induz a pensar que o *Memoriale* (*Vita secunda*) seja uma nova vida do fundador, destinada a substituir a obra precedente, quando não foi de fato assim; o *Memoriale*, de fato, devia completar a *Vita beati Francisci*, que permaneceu como texto oficial de referência até o fim dos anos sessenta do século XIII” (ACCROCCA, Felice, *Um santo di carta: le fonti biografiche di San Francesco*, 2013, nota p. 47).

³⁰¹ Mesmo que a denominação de “*Primeira Vida de Celano*” ou *Vita Prima* seja inexata, como acena Felice Accrocca (cf. nota 28), para este trabalho utilizar-se-á, por razões didáticas, a abreviatura corrente entre os franciscanistas brasileiros, a saber, “1 Cel”.

canonizado em 1228 e que deveria servir de modelo não só para os frades franciscanos, mas também a toda *christianitas*.

Tomás de Celano fora um biógrafo muito organizado e isso fica claro quando se lê seu primeiro trabalho hagiográfico e se observa o modo como ele o concebeu e o esquematizou, uma vez que já no *Prólogo* desta obra ele mesmo apresenta as partes (Celano as chama de “livros”) que desenvolverá ao leitor. Deste modo, a primeira parte³⁰² - ou o primeiro livro – abrange os primeiros dezoito anos da conversão de São Francisco, isto é, de sua infância e juventude até o agravamento de suas doenças e os primeiros sinais de que o fim de sua vida estava chegando; a segunda parte aborda os dois últimos anos de vida do santo de Assis, desde o milagre da impressão das chagas de Cristo em seu corpo, no monte Alverne, até sua morte; finalmente, a terceira parte, como uma conclusão, trata da sua canonização e dos milagres que foram lidos durante essa celebração.

Logo ao iniciar o *prologus* de sua obra, Celano faz questão de apresentar não só os objetivos e métodos com os quais escreveu sua *vita*, mas também o comitente, isto é, aquele que lhe encomendou o trabalho, o papa Gregório IX: “por ordem do senhor e glorioso Papa Gregório”³⁰³. Uribe, mesmo lamentando as lacunas documentais que poderiam indicar maiores detalhes de como se deu essa designação, apresenta um quadro de dados que ajudariam a, pelo menos, minimizar o problema de datação desta obra bem como para se constatar que esta já foi durante algum tempo chamada de *Legenda Gregorii*. Para o franciscanista colombiano,

(...) por uma notícia que aparece no Códice 3817 da Biblioteca nacional de paris, sabemos que em 25 de fevereiro de 1229 o papa Gregório IX, que nesse contexto se encontrava em Perugia “recebeu, confirmou, e aprovou” a *Legenda* escrita por frei Tomás³⁰⁴; este feito levou que por algum tempo a *Vita* prima fosse identificada como a “*Legenda Gregorii*”. Deve-se ter presente que tal notícia é única e muito tardia (o Códice de Paris é da segunda metade do século XIV). Pelo qual seria melhor colocar a composição desta obra entre a canonização de Francisco (16 de julho de 1228) e o traslado de seu corpo a basílica construída em sua honra (25 de março de 1230, já que no texto não há menção sobre este feito³⁰⁵.

³⁰² Cf. PEDROSO, José Carlos Corrêa, **Op. Cit.**, p. 21.

³⁰³ “(...) *iubente domino et glorioso papa Gregorio*” (1 Cel, Prol. 1,1).

³⁰⁴ “*Apud Perusium, felix dominus papa Gregorius IX, secundo glorioso pontificatus anno, quinto calendas marcii, legendam hanc recipit, confirmavit et censuit fore tenendam*” (Paris, Bibl. Nat., lat. 3817)

³⁰⁵ URIBE, **Op. Cit.**, p. 72.

Não é possível definir se o nome de Tomás de Celano foi indicado pelo próprio papa Gregório IX ou se pelo grupo dirigente da Ordem dos Menores nesse período. Entretanto, o fato é que uma biografia que deveria se tornar leitura oficial tanto dentro da Ordem quanto em toda cristandade, seria um erro grotesco não se levar em conta a voz e as intenções do papa – a *longa manus* – nos elementos postos em destaque na trajetória espiritual de Francisco, bem como nos silêncios e reticências sobre temas importantes que deveriam ali ao menos serem mencionados.

Sobre o real alcance desta “longa mão” de Gregório sobre a *Vita beati Francisci*, houve muitos debates acirrados, muitos desses partidários, no interior da historiografia franciscana³⁰⁶. Para Accrocca, somente nos últimos decênios houve uma nova fase de perguntas inéditas e livres de interesses particulares. Houve, então, segundo o franciscanista italiano, uma maior consciência, bem observada por Giovanni Miccoli, que sintetizou esse problema afirmando que Celano era ciente que sua obra estava envolta nesse invólucro complexo, correspondente à sua ótica e às exigências político-religiosas do momento” e que, sempre que podia, a julgar pelas intervenções que faz entre os episódios que narra, advertia seus leitores com “referências, apontamentos e traços de uma vivência atormentada e difícil”³⁰⁷ de quem era consciente dos desafios vividos pela Ordem já nos fins dos anos 20 do século XIII.

Deste modo, faz-se urgente um posicionamento menos “intoxicado” por interpretações partidárias e que tenha condições de respeitar a obra celanense em sua complexidade e em sua pluralidade de sentidos. Accrocca, mais uma vez chama a atenção para o que chama de um “juízo calibrado” que não deixe de lado nem os projetos do papado, de um lado, nem a situação delicada e histórica da Ordem nesse momento, de outro:

Não de menos, uma leitura atenta revela que a *Vita* conserva memória de fatos, atitudes, comportamentos, que não podem ser julgados fruto de uma manipulação hagiográfica, aos quais vai

³⁰⁶ Cf. PACCIOCO, Roberto, **Come ho potuto e con parole improprie**, In. PACCIOCO, R.; ACCROCCA, F., **La legenda de un uomo chiamato Francesco, Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci**, 1999, p. 48-77; MICHETTI, R, **La Vita beati Francisci, di Tommaso da Celano: storia de una agiografia medievale**, In Franciscana I, 1999, p. 123-335.

³⁰⁷ MICCOLI, Giovanni, **Apud. ACCROCCA, Op. Cit.**, p. 48.

assinalada máxima atenção e uma renovada confiança. Portanto, uma obra complexa, preciosa (também porque é a mais antiga do *corpus* hagiográfico) e por isso digna de máxima atenção³⁰⁸.

Se a intenção de Gregório IX era de oferecer uma vida “canônica”, isto é, que devesse trazer em si o *status* de “oficial” e “modelar” que alcançasse todos os cristãos e os convidasse à conversão e ao retorno a uma vida evangélica, é preciso salientar que se tratava de uma época em que a própria Igreja se digladiava com movimentos heréticos, ao mesmo tempo em que tinha que responder a relaxamentos morais e contestações populares³⁰⁹. A partir disso, parece ficar mais claro alguns silêncios sobre a pessoa de Francisco que seriam dignas de nota, uma vez que, como observa Uribe, Celano devia dar mais realce aos fatos que dizem respeito ao “prestígio e a utilidade da Igreja, como por exemplo, a submissão a Santa Sé (contra as heresias de seu tempo), a exaltação de suas virtudes (contra os maus costumes do clero), ou a veracidade dos estigmas (para ratificar a santidade)”³¹⁰.

Tomando-se como certo, que a *Vita beati Francisci* deve ser compreendida dentro de uma dimensão mais ampla, deve-se, em seguida, perguntar-se sobre a feitura de seu trabalho narrativo, isto é, sobre seus métodos, fontes e objetivos.

Pelos indícios, é muito provável que Celano tenha estado presente na missa de canonização de Francisco de Assis. Deste modo, uma das primeiras fontes com as quais se beneficiou para escrever sua *Vita* foi a bula de canonização – a *Mira circa nos*³¹¹, de 19 de julho de 1228 - bem como outros documentos usados para o evento solene³¹². Mesmo que o frade celanense tenha sido testemunha ocular de alguns arcos de tempo no que diz respeito à vida de seu fundador e agora santo, não se furtou a recorrer a testemunhos fidedignos e modelos hagiográficos preexistentes.

³⁰⁸ ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 49.

³⁰⁹ Cf. URIBE, **Op. Cit.**, p. 73.

³¹⁰ URIBE, **Id.**.

³¹¹ Pelas limitações propostas por nosso recorte temático, não será possível analisar com profundidade o papel da *Mira circa nos* nessa primeira biografia de São Francisco, embora se mencione alguns desses elementos no decorrer deste estudo. Para tal, conferir o subcapítulo intitulado “Tommaso e la Mira circa nos” In. ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 56-59)

³¹² Segundo Uribe, há quem suponha que pela facilidade de acesso as fontes, Celano tenha escrito a *Vita beati Franciscina* Cúria pontifícia, embora os argumentos sérios sejam escassos. (Cf. URIBE, **Id.**)

Quanto aos testemunhos confiáveis, já de início parece haver um problema: os companheiros mais próximos e íntimos de Francisco – chamados pela tradição de frades da “primeira hora” – não depuseram no processo de canonização, como bem demonstrou Roberto Paciocco³¹³. A motivação para tal silêncio parece vir dos próprios companheiros que, por sua vez, desejando resguardar os desejos de Francisco que sempre admoestava os seus frades a não se gloriarem em narrar as façanhas dos santos, mas em vivê-las eles próprios, escolheram não testemunhar³¹⁴.

No que diz respeito às influências e modelos hagiográficos utilizados por Celano, na escrita de sua *Vita beati Francisci*, podem-se citar, em particular, a vida de São Martinho (+397), o bispo de Tours, escrita por Sulpício Severo (+ c. 410), a vida de São Bento (+ c. 550), escrita por São Gregório Magno (+604), e em parte também a vida de São Bernardo de Claraval (+1153), escrita por Guillerme de Saint Thierry³¹⁵. Difícil deixar de constatar que duas vidas de santos provenientes da vida monástica como Bento e Bernardo, serviram de modelo para a escrita da vida de um santo destinado a uma renovação da vida religiosa e espiritual não mais monástica, mas leiga.

Não se pode, também, negligenciar o lugar dos escritos – *opuscula* – de Francisco na primeira biografia de Celano. Jacques Dalarun, retomando as conclusões de Miccoli feitas já há décadas, acenou para a importância desses escritos, especialmente do *Testamentum* do santo, como “trama de fundo de toda a primeira parte da obra”³¹⁶.

Infelizmente, o texto original da *Vita beati Francisci*, isto é, de próprio punho do frade celanense, não foi conservado embora tenha inspirado, desde cedo, uma rica tradição de cópias manuscritas que acabou sobrevivendo ao decreto capitular de 1266³¹⁷. Segundo Uribe, mesmo sofrendo as consequências desta decisão drástica, a *Vita* de Celano “teve uma ampla difusão, de modo particular no ambiente monástico, como se pode deduzir dos 20 ou mais códices que a contém toda ou

³¹³ ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 52.

³¹⁴ ACCROCCA, **Id.**.

³¹⁵ Cf. URIBE, **Op. Cit.**, p. 75.

³¹⁶ ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 50.

³¹⁷ O decreto do Capítulo Geral de Paris, realizado em 1266, ordenou a destruição de todas as legendas de São Francisco escritas ou compiladas até então, em favor da *Legenda Maior*, escrita por Boaventura de Bagnoregio, escrita em 1263. Uma análise mais acurada desse evento será tratado no capítulo 2.2.4 deste estudo

parcialmente”³¹⁸. Quatorze dessas cópias foram escritas no final do século XIII, e somente uma foi feita dentro de um convento franciscano, o de Fallerone (Marca de Ancona), hoje em Foligno; esta edição é a única que apresenta a *Vita beati Francisci* num volume exclusivo, ao passo que as outras a colocam em meio a outros escritos como sermões e vidas de santos³¹⁹.

Por fim, os bolandistas³²⁰ só incluíram esta obra de Celano na *Acta sanctorum* em 1768, tendo se baseado numa edição do século XIII encontrado no monastério cisterciense de Longpront em Soissons (França). Esse manuscrito foi perdido. No século XX surgiram novas edições críticas³²¹, sendo que a última pode ser encontrada o volume X da coleção *Analecta Franciscana*. Para esta última versão, utilizou-se um manuscrito de Barcelona, também do século XIII, ainda que tenham se servido também de mais treze manuscritos que ajudaram a minimizar as lacunas contidas no códice barcelonês³²². As traduções feitas posteriormente serviram-se dessa última edição. Como se pode ver, a *Vita beati Francisci* percorreu um longo caminho até chegar aos nossos dias. Caminho este feito de suspeitas (*longa manus* de Gregório IX?), de expectativas de alcance (conseguiria ser um modelo para toda a cristandade?), de memórias e de silêncios que seriam, em partes, reclamados na segunda Vida do santo, o *Memoriale*.

3.2.3. O *Memoriale beati Francisci in desiderio animae*

A *Vita beati Francisci*, de Tomás de Celano não só ofereceu uma primeira “imagem” oficial para o novo santo, Francisco de Assis, mas inspirou várias outras biografias ditas “menores”³²³ ou de limitada circulação tanto nos meios menoríticos quanto na cristandade latina. Era apenas o início de uma conflituosa e intensa busca

³¹⁸ URIBE, **Op. Cit.**, p. 87.

³¹⁹ Cf. URIBE, **Id.**.

³²⁰ Cf. Nota n. 8.

³²¹ A lista completa destas edições citadas pode ser encontrada em URIBE, **Op. Cit.**, p. 88.

³²² Cf. URIBE, **Id.**.

³²³ Por exemplo, a *Legenda versificada*, de Henrique de Abranches, escrita entre 1232 e 1234; uma *Vita* em prosa, composta por Juliano de Spira, entre 1232 e 1235; a *Quase stella matutina*, escrita por um notário da Sé apostólica, ainda nos anos 30 do século XIII. De caráter mais litúrgico, não se pode deixar de citar a *Legenda ad usum chori* e o *Officium*, do mesmo Juliano de Spira, antes de 1232 e, entre os mais importantes, o *De inceptione vel fundamento Ordinis*, também conhecido como *Anonymus Perusinus*, da mesma década. (Cf. ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 175). Com exceção do *De inceptione*, as outras obras não serão aqui analisadas por se acreditar que não tiveram grande impacto ou relevância na formação do imaginário franciscano medieval, recorte temático deste estudo.

de um rosto para o santo que teve sim seu auge no *Duocento*, mas que haveria também de persistir no século seguinte. O fato é que, quase vinte anos depois, num Capítulo geral dos frades Menores, realizado em Gênova, sentiu-se a necessidade de se escrever uma nova *vita* de Francisco que fosse capaz de completar as lacunas deixadas pela primeira. Era o ano de 1244.

Novamente, o frade celanense foi encarregado para assumir tal empresa que, por sua vez, deu-lhe o nome de *Memoriale beati Francisci in desiderio animae*, terminada em 1247. Como sua antecessora, também essa obra ainda hoje intriga os estudiosos por sua polissemia dentro de um contexto tão complexo como foi os anos 40 do século XIII para a *Ordo Minorum*. Até que ponto, Celano pode se considerado único autor do *Memoriale*, já que há vestígios de outras vozes implícitas e explícitas? Em que medida conseguiu cumprir seu papel de complemento a *Vita beati Francisci*? Pode ser considerada uma releitura desta? Por que, desta vez, os companheiros do santo decidiram contar suas memórias, abstendo-se na primeira *Vita*? Quais as continuidades e as descontinuidades entre essas duas biografias? Por que Celano escolheria um título tão singular para sua nova obra – *Memorial do desejo da alma* -, inspirando-se em um trecho bíblico do profeta Isaías³²⁴?

Mesmo com a proliferação de hagiografias em torno de São Francisco nos anos 30 do século XIII, a *Vita beati Francisci* continuava a ser a principal referência para um “reto” conhecimento da vida, dos ditos e dos atos do santo. Logo depois que o comitente desta *Vita*, o papa Gregório IX falecera, em 22 de agosto de 1241, surgiram entre os frades Menores discussões sobre pontos da vida de Francisco que julgavam terem sido negligenciados nesta primeira obra celanense³²⁵. Assim, em 1244, reunido o Capítulo geral de Gênova, presidida pelo então ministro geral, Frei Crescêncio de lesi³²⁶, decidiu-se que era hora de se apaziguar os ânimos dos irmãos com uma nova *vita* que, ao menos na intenção (haveria outros, como se verá mais adiante), tinha o único objetivo sanar essas lacunas.

Decidiu-se, então, por meio de uma carta circular, que os frades recolhessem todas as memórias sobre Francisco, principalmente as que não se encontravam na biografia anterior e as entregassem a Celano que, por sua vez, as organizaria de forma mais apropriada. Esta carta, infelizmente, não foi conservada, mas pode-se

³²⁴ “Também no caminho dos teus juízos, Senhor, te esperamos; no teu nome e na tua memória está o desejo da nossa alma”. (Is 26,8).

³²⁵ Cf. ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 176.

³²⁶ Frei Crescêncio governou como Geral de 1244 a 1247.

conhecer seu conteúdo num documento intitulado *Crônica dos XXIV Gerais*, compilada tardiamente, em 1370. Em poucos meses pergaminhos cheios de novas lembranças sobre o santo de Assis chegavam ao hagiógrafo que, por sua vez, via “se aglomerar em sua mesa de trabalho uma massa certamente enorme de testemunhos – muitos dos quais sem qualquer precisão cronológica e talvez, em todo caso, também contraditórios entre eles”³²⁷. Segundo Uribe,

(...) não conhecemos nenhum documento que nos diga de forma explícita quando começou o celanense a redação da *Vita secunda*³²⁸, mas a datação de carta³²⁹ de Greccio, de 11 de agosto de 1246, bem pode ser um ponto de referência que poderíamos tomar como *terminus a quo*, em quanto com a dita carta foi enviada ao ministro geral um pacote de documentos conhecido como Florilégio dos três companheiros. Seguramente, Crescêncio não tardou muito em entregar o dito material a Tomás de Celano. Pode-se supor, pelo mesmo, que os trabalhos de redação foram iniciados nos últimos meses de 1246³³⁰.

O fato é que o *Memoriale*, muito provavelmente, tenha ficado pronto antes do fim do generalato de Frei Crescêncio, uma vez que este foi deposto do cargo de ministro geral quando o papa Inocêncio IV (1243-1274) convocou um Capítulo Geral em 13 de julho do mesmo ano, em Lyon. Infelizmente, nada consta que na ocasião deste Capítulo, a nova obra de Celano tenha sido mencionada pelos frades capitulares, mas deve ter sido aprovada ao menos pelo novo Geral eleito, Frei João de Parma (1247-1257³³¹), embora haja hipóteses de que tenham sido aprovadas por Frei Crescêncio antes mesmo de realizado o referido Capítulo geral³³².

Como se disse acima, o contexto geral da Ordem era bem diferente do tempo em que Celano escrevera a *Vita beati Francisci*. Após quase vinte anos, os problemas - mesmo que silenciados ou amenizados pela pena do biógrafo – que antes eram ainda embrionários, ganharam contornos mais claros nos anos 40 do século XIII. A Ordem havia mudado muito e em vários pontos já se distanciava do projeto dos primeiros tempos. Entre essas metamorfoses, pode-se elencar já de

³²⁷ ACCROCCA, Id..

³²⁸ O autor, atendendo a nomenclatura tradicional, ainda prefere chamar o *Memoriale* por seu nome mais conhecido, a saber, *Vida Segunda* ou em sua versão latina, *Vita Secunda*.

³²⁹ A chamada *Carta de Greccio* diz respeito a uma carta, datada de 1246, que foi encontrada anexada a *Legenda trium sociourum* e que, como se verá adiante, traz problemas por sua natureza não corresponder com o conteúdo desta mesma obra.

³³⁰ URIBE, Op. Cit., p. 100.

³³¹ As datas se referem ao período governo do mesmo.

³³² URIBE, Op. Cit., p. 101, nota 156.

início a expansão numérica dos frades e, nesse conjunto, um expressivo número de irmãos que não chegaram a conhecer pessoalmente Francisco de Assis. Tratava-se já de uma Ordem internacional, pois, já possuía membros em várias regiões fora da Itália, com 32 províncias³³³.

Pouco havia permanecido daquela “simplicidade” original, ao menos no que se refere ao perfil dos candidatos que queriam ingressar na Ordem: estes eram pressionados a serem clérigos (formados em universidades) e sacerdotes, dentro de um processo que já havia sido iniciado alguns anos antes, durante o governo do inglês, frei Haymo de Faversham³³⁴. Era muito promovida a inserção dos frades em conventos cada vez maiores e com mais frades dentro dos centros urbanos onde, os mesmo podiam exercer as funções de pregação (cada vez mais refinada) e a administração de sacramentos. A presença franciscana dentro das universidades teve um papel fundamental nessas metamorfoses identitárias no seio da *Ordo Minorum*. Sobre tal presença, Uribe chama a atenção para o fato de que

(...) depois do incipiente estúdio [*studium*] que os irmãos haviam organizados em Bolonha desde 1224, o estúdio de Paris se havia consolidado a partir de 1231 com a presença de mestres de grande fama, como Alexandre de Hales, que teve um papel determinante na estruturação dos estudos dentro da Ordem³³⁵.

Nesse contexto de grandes e rápidas mudanças, não é difícil imaginar que houvesse sérios desvios nas condutas de alguns frades, como observa o franciscanista José Carlos Pedroso ao destacar que havia frades que se vestiam com panos finos e peles e que até invejavam os que tinham coisas melhores; alguns eram imprudentes com as mulheres e até com as religiosas; havia irmãos que buscavam elogios das pessoas e, entre eles, havia ciúmes, ambição, disputas e ódio, como críticas e muito falatório; muitos eram preguiçosos no apostolado e na contemplação; os superiores eram muito tolerantes com os erros dos frades; e, por

³³³ Província era (e ainda o são) nome dado às presenças da Ordem nas terras onde se estabeleciam.

³³⁴ Frei Haymon de Faversham foi o primeiro ministro Geral dos Franciscanos não-italiano. Ingressou na Ordem em Paris em 1222. Somente em 1224 juntou-se aos frades que chegaram à Inglaterra. Exerceu o cargo de custódio em Paris e era leitor em Tours, Bolonha e Pádua. Posicionou-se como o mais importante opositor de Fr. Elias e contribuiu para que este fosse destituído de Ministro Geral, em 1239. Eleito ministro Geral da *Ordo Minorum* em 1 de Novembro de 1240, preocupou-se em organizar juridicamente a Ordem, trabalho este mais tarde completado por S. Boaventura de Bagnoregio.

³³⁵ URIBE, **Op. Cit.**, p. 102.

fim, “irmãos” que se esqueciam da humildade quando entravam nas universidades³³⁶.

Observando de perto o teor do *Memoriale*, encontra-se um autor que, ao mesmo tempo que lastima o estado da Ordem, também insiste muito em um retorno à unidade dos frades, desejo também caro ao governo geral de então. A propósito, causa certo estranhamento que Celano tenha dado à sua nova obra hagiográfica o nome de *Memoriale* e não de *Vita*. Aqui já é possível verificar a primeira descontinuidade entre a primeira e a segunda versão. A *Vita beati Francisci* é uma legenda, no sentido próprio de uma narrativa hagiográfica medieval, destinada a glorificação do santo e a edificação dos fiéis. A nova é chamada de memorial. Quando esta foi concebida, o termo “memoriale” era visto como algo diferente de uma “legenda”. Com efeito,

(...) não se trata de uma biografia propriamente dita, senão uma exemplificação que consistia em refrescar a memória dos irmãos para os ensinamentos e para os feitos de Francisco dignos de imitação. (...) é um documento que em grande medida se aproxima ao que na mesma literatura hagiográfica se identifica como um “espelho da perfeição”³³⁷.

Daí se compreende porque apenas a primeira parte do *Memoriale* preocupa-se com uma organização mais cronológica que a segunda, uma vez que desejava, segundo Uribe, ser mais uma obra interpretativa que histórica³³⁸, no sentido biográfico-factual, zelo este, melhor observável, na *Vita beati Francisci*, por exemplo.

Esta diferenciação ajuda a explicar a escolha feita por Celano: *Memorial do desejo da alma*. Ao basear-se em um trecho do profeta Isaías – “também no caminho dos teus juízos, Senhor, te esperamos; no teu nome e na tua memória está o desejo da nossa alma” (Is 26,8) – claramente Celano mostra o que pretende, sempre em consonância com a missão que lhe foi incumbida: resgatar de alguma forma o “nome” de São Francisco, isto é, sua memória, para que novamente ele se torne espelho para os frades.

Muitas das novas memórias enviadas pelos frades a Celano, ao que tudo indica, foram recolhidas e testemunhadas pelos primeiros companheiros de

³³⁶ Cf. PEDROSO, **Op. Cit.**, 25.

³³⁷ URIBE, **Op. Cit.**, p. 118.

³³⁸ URIBE, **Ibid.**, p 119.

Francisco. Em que medida essas vozes influenciaram e feitura do *Memoriale*? Para Accrocca, é indubitável que Frei Tomás tenha escrito esta obra, mas é também verdade que não foi seu único autor, uma vez que tanto em seu prólogo quanto na chamada “prece final”, os *socii* deixam-se entrever claramente nos verbos usados ora no singular ora no plural³³⁹. Em sua forma plural, no entanto, não deve ser entendida como um simples mecanismo retórico, pois “indica uma verdadeira e própria “assunção coletiva de responsabilidade” e, em qualquer modo, também um comum horizonte interpretativo”³⁴⁰. Permanece a pergunta: por que só agora os primeiros companheiros decidem testemunhar o que viveram e ouviram ao lado de Francisco?

Para Felice Accrocca, a resposta a esta pergunta deve ser buscada no conteúdo de uma bula papal, a *Ordinem vestrum*, emitida por Inocêncio IV em 14 de novembro de 1245. Esta bula retomava as decisões contidas numa outra chamada *Quo elongati*³⁴¹, redigida por Gregório IX e datada de 1230, mas mitigando as posições desta última em temas importantes como a pobreza e o direito de propriedade dos frades³⁴². A receptividade da *Ordinem vestrum* foi tão negativa³⁴³ entre os irmãos que no Capítulo geral de Metz, em 1254, conseguiram suspender a aplicação desta bula, decisão ratificada no Capítulo geral de Narbonne, realizada em 1260. O fato é que este clima de insatisfação influenciou diretamente a escrita do *Memoriale* que acabou sendo também utilizada como resposta a *Ordinem vestrum*, recordando os princípios que eram mais caros ao fundador³⁴⁴ e reafirmando o valor

³³⁹ Cf. ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 177.

³⁴⁰ ACCROCCA, **Id.**.

³⁴¹ A *Quo elongati* foi uma resposta de Gregório IX à pergunta feita por um grupo de emissários do governo geral da Ordem sobre a obrigatoriedade de se seguir o Testamento como a Regra de 1223. O papa decidiu que não, simplesmente porque o primeiro era destituído de teor jurídico continha apenas as últimas vontades de Francisco e não decisões aprovadas em Capítulo Geral. Esta bula reafirmava também a pobreza como coluna essencial do movimento franciscano, embora fosse a primeira vez (de muitas) que um pontífice interviria para dizer o que era a identidade dos Frades Menores. Em resumo, estabeleceu alguns pontos principais sobre a questão da observância da Regra: a) O Testamento carece de força obrigatória, por mais que sua observância seja altamente recomendável; b) Os frades menores só estão obrigados aos conselhos evangélicos expressos na Regra; c) Declara-se estar em conformidade com a Regra a instituição dos núncios como representantes dos benfeitores, como também depositar nas mãos de amigos espirituais as esmolas em dinheiro para as necessidades imediatas; d) Os frades menores não possuem nada, nem em particular, nem em comum; não tem nenhum direito sobre os imóveis, e apenas o simples direito de uso sobre os livros e utensílios; não podem dispor deles sem o consentimento de cardeal protetor. (cf. IRIARTE, Lázaro. **História franciscana**, 1985, p. 66).

³⁴² Cf. ACCROCCA, 2005, p. 72.

³⁴³ Para melhores detalhes dos pontos explicitados pela *Ordinem vestrum* Cf. ACCROCCA, 2005, p. 75-76; ACCROCCA, 2013, p. 275-278.

³⁴⁴ Cf. ACCROCCA, 2013, p. 278.

do seguimento da Regra de 1223. É nesse ponto que entram os primeiros companheiros de Francisco, entre estes, Frei Leão, Frei Angelo e Frei Rufino, como depositários de uma herança que não desejariam ser esquecida pelas novas gerações de frades. Os caminhos tomados pela Ordem

(...) contribuíram para acrescentar a nostalgia dos companheiros da primeira hora, entre os quais começaram a apresentar-se as primeiras manifestações de “correntes”, congregados ao redor de figuras tão representativas como a de Frei Leão, que fora secretário e confessor de Francisco³⁴⁵.

Assim, se é possível considerar que o *Memoriale* foi apenas uma complementariedade a primeira *Vita*, de Celano, tais companheiros orientados a testemunhar, principalmente, as lembranças que faltavam nesta última, quando podiam falar sobre os dados já narrados, o faziam para integrar ou corrigir detalhes de um ou outro episódio³⁴⁶.

A partir de todos esses dados, podem-se elencar ao menos três objetivos principais do *Memoriale*: primeiro, complementar a *Vita beati Francisci* em suas lacunas; segundo, era necessário determinar (novamente) uma biografia “oficial” do santo diante da pluralidade de obras que sobre ele circulavam; por fim, a presença de novas gerações de frades que não conheceram Francisco e que exigia uma apresentação mais substancial de seus ideais. Entre tais intenções do autor, pode-se dizer que as explícitas podem ser encontradas já no *prologus* e na oração “conclusiva” da referida obra. Entretanto, segundo Uribe, as intenções implícitas nada mais são do que ratificações dos desejos bem conhecidos. Com efeito, o *Memoriale*,

(...) apresenta várias passagens que ressaltam a santidade de Francisco. Muito mais numerosos ainda são os dados de caráter informativo (...). Em terceiro lugar, os inúmeros parágrafos exortativos e os comentários edificantes corroboram a finalidade formativa; alguns desses parágrafos tem tal força, que dão a impressão de que o autor estivesse mais interessado em instruir aos irmãos do que em contar a vida de Francisco³⁴⁷.

³⁴⁵ URIBE, **Op. Cit.**, p. 102.

³⁴⁶ Cf. ACCROCCA, **2013**, p. 258.

³⁴⁷ URIBE, **Op. Cit.**, p. 115.

Assim como a maioria das biografias de São Francisco escritas antes de 1266³⁴⁸, também o *Memoriale* percorreu um árduo caminho para chegar até nossos dias³⁴⁹. Primeiramente, isso se deu porque teve uma tradução manuscrita muito pobre, permitindo serem resgatadas somente nove versões, limitadas em sua integridade. O mais completo deles, é o códice 686 de Assis, datado de fins do século XIII. Este pode ser completado, mesmo sendo de famílias diferentes, pelo manuscrito de Marselha, de inícios do século XIV. O fato é que a primeira edição crítica foi feita apenas no ano de 1906, servindo-se do códice de Assis como texto base, completando-a, principalmente, com o de Marselha. Outros trabalhos críticos foram feitos até chegar à edição definitiva publicada nas *Fontes Franciscani*³⁵⁰, texto utilizado, ao menos em sua versão latina, neste estudo.

3.2.4. A *Legenda trium sociorum*

O Capítulo geral de Gênova, realizado em 1244, não inspirou somente o *Memoriale Sancti Francisci in desiderio animae*, de Tomás de Celano. As memórias e novos testemunhos sobre o santo assisense recolhidas pelos frades, deram origem a uma outra obra, intitulada *Legenda trium sociorum*³⁵¹.

Tradicionalmente, a LTC recebeu tal nome porque, anexa ao seu manuscrito, descobriu-se também uma carta assinada por três dos primeiros companheiros de Francisco, a saber, Frei Ângelo, Frei Leão e Frei Rufino, datada de 11 de agosto de 1246 e endereçada ao então Ministro geral da Ordem, Frei Crescêncio de lesi. A LTC tornou-se “um dos textos mais problemáticos, por assim dizer, das fontes biográficas de São Francisco de Assis”³⁵². Fernando Uribe, ao falar sobre a complexidade desta obra, apresenta, já de início, uma primeira inquietação ao advertir que

(...) se trata de uma obra que passou despercebida pelos cronistas do século XIII, mas que gozou de uma boa estima na Ordem ao menos desde a segunda metade do século XIV, a julgar pela grande

³⁴⁸ Referência ao decreto capitular que mandou destruir todas as biografias escritas até aquela data.

³⁴⁹ Para a trajetória detalhada da transmissão do *Memoriale* Cf. URIBE, **Op. Cit.**, p. 116-117.

³⁵⁰ Cf. *Vita Secunda Sancti Francisci*, In: **Fontes Franciscani**, p. 441-639.

³⁵¹ Deste ponto em diante, por razões de praticidade textual, algumas vezes, utilizar-se-á a abreviatura LTC, para a *Legenda trium sociorum*.

³⁵² ACCROCCA, Felice, **Um santo di carta: le fonti biografiche di San Francesco**, 2013, p. 136.

quantidade de manuscritos que se produzem e pelas referências que dela dão os cronistas³⁵³.

Mesmo que a *LTC* tenha se tornado parte do que se passou a chamar de “Fontes Franciscanas” somente em 1768, seu interesse por parte dos historiadores só desabrochou nos inícios do século XX, tornando-se um dos temas centrais da chamada “Questão franciscana” que, em seu intuito de datar e interrelacionar as hagiografias franciscanas primitivas, teve também que tratar das ligações entre esta biografia e uma carta que, como foi dito acima, tradicionalmente foi anexada a esta, chamada de “carta de Greccio”³⁵⁴.

Embora não seja nossa intenção expor os detalhes do “estado-da-arte”³⁵⁵ no que diz respeito aos estudos sobre a *LTC* e a supracitada “Carta”, vale dizer que tal debate tornou-se indispensável para se tentar definir não só os autores desta, mas também sua datação. Dados estes ainda distantes, ao que se pode observar, de encontrarem unanimidade entre os historiadores. O fato é que já numa primeira abordagem de ambos os textos já é possível identificar discrepâncias. A própria carta parece querer se desfazer do desejo de se apresentar como uma legenda: “(...) não escrevemos estas coisas em forma de legenda, uma vez que já foram feitas legendas sobre sua vida e os milagres que Deus fez por meio dele (...)”³⁵⁶.

O problema é que a *LTC* não se apresenta como uma mera “coleção de memórias” nem tão pouco como um “florilégio”, mas guarda todas as características de uma “legenda”³⁵⁷. Esta aparente independência entre ambos documentos deu origem a diversas hipóteses sobre a natureza da *LTC* que variaram desde a posição de ser ela uma obra apócrifa (François Van Ortroy), passando pelo selo de

³⁵³ URIBE, Fernando, **Introducción a las hagiografias de San Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII-XIV)**. 1999, p. 191.

³⁵⁴ Ao reverendo pai em Cristo, Frei Crescêncio, por graça de Deus ministro geral, Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo, outrora companheiros, embora indignos, do beatíssimo pai Francisco, prestam a devida e devota reverência no Senhor. Como, por mandato do capítulo geral próximo passado e vosso os frades devem dirigir a vossa paternidade os sinais e prodígios do beatíssimo pai Francisco que souberem ou puderem encontrar, pareceu a nós, que embora indignos convivemos com ele por muito tempo, alguns poucos dos muitos gestos dele que vimos por nós mesmos ou pudemos saber por outros santos frades (...). (Carta de Greccio, 1246).

³⁵⁵ Para isso, remete-se, entre as diversas introduções gerais sobre o assunto, o subcapítulo “**Relación entre la carta de Greccio y la Tsoc**”, In: URIBE, **Op. Cit.**, p. 192-197;

³⁵⁶ “*Quae tamen per modum legendae non scribimus, cum dudum de vita sua et miraculis quae per eum Dominus operatus est sint confectae legendae, sed velut de amoeno prato quosdam flores, arbitrio nostro, pulchriores excerpimus, continuatam historiam non sequentes, sed multa seriose relinquentes quae in praedictis legendis sunt posita tam veridico quam luculento sermone*”. (*LTC Carta*, 8-10)

³⁵⁷ Cf. URIBE, **Op. Cit.**, p. 193.

autenticidade (Paul Sabatier) até chegar as hipóteses de Sophronius Clasen e Theophile Desbonnets sobre o uso da “*humilitas*” contida na carta, isto é, um recurso literário usado pelo autor para dizer que tanto ele quanto sua obra são indignos de tal empresa e não podem ser comparados as célebres legendas já escritas³⁵⁸. Mesmo diante de calorosas discussões em torno a autenticidade da obra, em 1974, Desbonnets publicou uma edição crítica do documento, oferecendo bons argumentos ao menos para sua datação e credibilidade, embora a crítica interna e externa do texto apresente contradições entre si. Enquanto a crítica externa sugere que a *LTC* seja uma obra tardia, talvez do final do século XIII ou mais provavelmente da primeira metade do século XIV, a crítica interna leva a concluir que – ao menos em seus 16 primeiros capítulos – foi redigida antes do *Memoriale* e em um ambiente muito próximo aos companheiros de Francisco³⁵⁹.

Restava, desse modo, esclarecer melhor o problema de sua autoria e do motivo pelo qual a *LTC* fora esquecida ou deixada de lado pelos cronistas e hagiógrafos do século XIII, sendo citada somente na segunda metade do século XIV.

Tanto a crítica interna quanto a externa do texto parecem mais confundir do que auxiliar os historiadores na árdua tarefa de estabelecer o autor ou autores dessa obra. Como se observou acima, é difícil acreditar que os três companheiros citados na carta de Greccio sejam mesmo os autores desta legenda. Uma leitura atenta, principalmente dos relatos sobre a juventude e a conversão de Francisco, aponta algumas pistas importantes que não só levam a crer que não sejam os companheiros antigos a escrever a narrativa, mas chega mesmo a descartar que seja obra de um franciscano! Como bem acena Accrocca, o autor apresenta

(...) bom conhecimento das instituições citadinas e do direito civil, pouca atitude ao gênero hagiográfico, uma insólita atenção aos assuntos do bispo, pouco interesse histórico por alguns acontecimentos cruciais (...): todos elementos que induzem a individuar o autor da *Legenda* não em um franciscano, quanto bastante em um personagem assisense cujo principal objetivo parece ter sido aquele de corrigir a imagem fortemente negativa que emergia da leitura da *Vita* de Tomás de Celano, no que diz respeito a juventude do santo, a sua família e ao comportamento em toda cidade umbra³⁶⁰.

³⁵⁸ Cf. URIBE, *Ibid.*, p. 194-195.

³⁵⁹ Cf. URIBE, *Op. Cit.*, p. 206.

³⁶⁰ ACCROCCA, *Op. Cit.*, p. 150.

O fato é que, enquanto a maioria dos estudiosos trabalhavam na autoria e na datação da *LTC*, uma proposta alternativa foi sugerida pelo italiano Raoul Manselli, em 1980, no seu celebrado estudo intitulado “*Nos qui cum eo fuimus*” (Nós que com ele estivemos): considerar a referida *Legenda* “não tanto como uma história de fundador de Ordem, quanto de um santo local”³⁶¹, com a simples intenção de celebrar um cidadão assisense e exaltar a cidade que o viu nascer, viver e que acolhe seu corpo sepulto, propondo, assim, a *LTC* como uma resposta a primeira *Vita*, de Celano. Em certo sentido, o que Manselli sugere é que se tire a *Legenda trium sociorum* dos moldes das “grandes” hagiografias produzidas no ambiente franciscano, principalmente, no século XIII, como as obras celanenses- *Vita beati Francisci* e o *Memoriale* – e a posterior *Legenda Maior*, de Frei Boaventura, concebidas para oferecerem uma imagem “oficial” do santo fundador.

Paul Sabatier procurava classificar as legendas em torno ao santo de Assis em dois pólos: as “oficiais” e as “não-oficiais”. Para ele, tal polarização tendia a facilitar a solução da maioria dos problemas referentes a “questão franciscana”. Mesmo tendo o mérito de ter sido uma primeira tentativa de se explicar a complexa ligação entre essas biografias, já há algumas décadas, os historiadores a recusaram por esta apresentar algumas falhas metodológicas. Em 1983, novamente Manselli propôs outra polarização desses documentos, sugerindo que depois da publicação da *Vita beati Francisci*, de 1229, havia-se incrementado

(...) o peso e a importância da tradição oral, a qual reagiu a ordem, e direi a própria Assis, também fora da Ordem, com a vivacidade que se devia fazer sempre mais forte e ardida, especialmente depois da morte de Gregório IX (1241), isto é, daquele que havia desejado e validado a *Vita* de Tomás. Estavam ainda vivos muitos assisienses que Francisco havia conhecido diretamente e que o tinham vivo a recordação: eram sobretudo presentes muitos frades, que estiveram em direta relação com Francisco (...). Se se aceita este ponto de vista, se sai da dialética das fontes sobre São Francisco como nascidas da oposição no interno da Ordem, entre rigoristas e não, entre espirituais e conventuais, segundo a bem conhecida tese de Paul Sabatier. O descontentamento pelas biografias de Francisco se origina, neste ponto, no contraste entre o que vem proferido por escrito e isso que era a tradição oral (...) ³⁶².

³⁶¹ MANSELLI, Raoul, **Nos qui cum eo fuimus**. Contributo alla questione francescana, p. 25-30. In: ACCROCCA, *Ibid.*, p. 136.

³⁶² MANSELLI, Raoul, **Tradizione orale e redazione scritta a proposito di Francesco d’Assisi**, In: ACCROCCA, *Ibid.*, p. 151.

Mesmo que os apontamentos de Manselli mereçam maiores discussões, não deixam de serem tentadores, uma vez que exigiriam uma reviravolta nos estudos sobre todo o *corpus* hagiográfico franciscano e não somente sobre a *LTC*. O fato é que ajudaria a esclarecer, ao menos em parte, o problema do porquê esta obra ficou fadada ao silêncio por mais de um século, reaparecendo apenas na segunda metade do século XIV. É mesmo muito estranho que nem autores do movimento dos Espirituais³⁶³ (Angelo Clareno e Ubertino de Casale) façam menção a ela, uma vez que estes citam o *Speculum perfectionis* e os escritos atribuídos a frei Leão e que, segundo alguns cronistas do século XIV, a *LTC* provém do ambiente leonino. Como se vê, este mistério continua tirando o sono dos estudiosos ainda hoje. Quem sabe a teoria de Manselli possa esboçar uma tentativa de resposta, justificando o longo silêncio sobre a *Legenda trium sociorum* no fato desta poder ter sido mesmo uma obra local de uma cidade que só queria celebrar o “seu” santo e, assim, de pouca circulação e conhecimento em outras regiões e ambientes franciscanos.

Acolhendo-se a tese de Raul Manselli no que diz respeito à natureza da finalidade desta *Legenda* (uma obra de circulação local) e de Theophile Desbonnets sobre a autenticidade da mesma bem como sua unidade a carta de Greccio³⁶⁴, estabelecendo sua composição em 1246, resta perguntar pelas fontes utilizadas para sua compilação. Para Uribe, “considerada em seus aspectos formais, portanto, a *LTC* conserva uma maior cercania com a *Vita beati Francisci*, uma *vita*³⁶⁵ de Juliano de Spira, o *De Inceptione vel fundamento Ordinis*³⁶⁶ e, por fim, o material recolhido pelos companheiros (o *Florilégio*). Apresentando os dados estatísticos de P. Beguin, Uribe traça um quadro da influência de tais fontes sobre a *LTC*:

³⁶³ Nome dado a um grupo de frades, surgido nos últimos anos do século XIII e inícios do século XIV, que discordavam veementemente dos caminhos trilhados pela Ordem franciscana que, segundo estes se desviava da *intentio Francisci*, também por eles interpretada como a vivência de uma pobreza radical e obediência absoluta a Regra e ao Testamento. Eram contra as metamorfoses vividas pela Ordem na intenção de se adaptar melhor aos projetos da Igreja e da necessidade pastoral das sociedades. O tema dos Espirituais franciscanos será melhor tratado mais adiante.

³⁶⁴ Cf. URIBE, *Op. Cit.*, p. 195.

³⁶⁵ Frei Juliano de Spira é autor de quatro escritos: o *Officium rethimicum* de Santo Antônio, a *Vita secunda* de Santo Antônio e também uma *Vita Sancti Francisci* e um *Officium Sancti Francisci*. Frei Juliano fora mestre de canto na corte da França, mas, por volta de 1226, quando São Luís se tornou rei, ingressou na Ordem dos Frades Menores, onde faleceu por volta de 1250.

³⁶⁶ Conhecido de forma imprecisa por *Anônimo Perusino*, o *De inceptione vel fundamento Ordinis et actus illorum Fratrum Minorum qui fuerunt primi in Religione et socii B. Francisci*” (sobre o começo ou a fundação da Ordem e alguns feitos dos primeiros frades desta religião, companheiros de São Francisco) apresenta uma vida de São Francisco do nascimento à morte. Mas seu assunto é o desenvolvimento da *fraternitas a Ordo* e não santo. Foi composto, provavelmente em 1241.

- 43,25% provêm do *De inceptiōe*;
- 32% provêm do *Florilégio* dos companheiros;
- 15% provêm da *Vita beati Francisci*³⁶⁷.

Infelizmente, o texto original da *Legenda trium sociorum* não foi conservado e, e como foi visto, durante o século XIII tal obra não gozou da atenção dos copistas da Ordem simplesmente, talvez, por não ser ela uma legenda “oficial”. Mesmo assim, conhece-se ao menos 22 manuscritos em latim provenientes, principalmente, de ambientes franciscanos. Curiosamente, da LTC se conservam mais cópias que da primeira *Vita*, de Celano, mesmo que as primeiras se remetam a cópias do fim do século XIII e inícios do século XIV³⁶⁸.

Em sua estrutura temática a LTC apresenta nos seus primeiros dezesseis capítulos a juventude de Francisco (I-II), a sua conversão (III-VIII), a chegada dos primeiros companheiros e da nova forma de vida (VIII-XI), a confirmação obtida por Inocêncio III e a progressiva institucionalização da nova fraternidade (XII-XVI); observa-se que do capítulo VIII a XVI a LTC segue quase literalmente o *De inceptiōe* (1241).

Por fim, a *Legenda trium sociorum* aparece como um testemunho interessante por não só se ocupar da vida do santo, mas por detalhar o cotidiano e as dificuldades dos primórdios do movimento franciscano, porém, sem mostrar as polêmicas entre Francisco e a Ordem, coisa que não mais será encontrado nas produções hagiográficas franciscanas depois do *Memoriale*³⁶⁹. A esses dados, deve-se acrescentar a “ausência do milagrerismo e do sentido do maravilhoso”³⁷⁰, o que favorece de forma mais vivaz uma preocupação com o lado humano de Francisco no que se refere às suas contradições internas, especialmente destacadas nas narrativas repletas de diálogos que seguem a mesma estilística dos evangelhos³⁷¹.

É precisamente essa “humanidade” de Francisco, melhor descrita nesta obra, que pode oferecer algumas pistas sobre as relações entre os conceitos de alegria, riso e “loucura” nessas narrativas, humanidade esta que será posta em segundo

³⁶⁷ Cf. BEGUIN, P., *L'Anonyme de Pérouse*, In: URIBE, *Op. Cit.*, p. 202.

³⁶⁸ URIBE, *Op. Cit.*, p. 217.

³⁶⁹ Cf. URIBE, *Ibid.*, p. 220.

³⁷⁰ URIBE, *Id.*.

³⁷¹ URIBE, *Ibid.*, p. 221.

plano pela nova vida Francisco escrita por São Boaventura, a emblemática *Legenda Maior Sancti Francisci*.

3.2.5. A *Legenda Maior*

Depois que Tomás de Celano falecera, em torno de 1260, a Ordem franciscana havia perdido seu principal hagiógrafo³⁷². Como se sabe, em paralelo com as suas duas obras ditas “oficiais” - por terem sido encomendadas por autoridades religiosas como o papa Gregório IX (para a *Vita beati Francisci*) e o ministro geral, Frei Crescêncio de lesi (para o *Memoriale*) – muitas outras pequenas biografias foram escritas ou compiladas e circulavam entre os frades causando não pouca confusão sobre qual Francisco se devia seguir como modelo, uma vez que diversas e muitas vezes conflitantes entre si eram tais narrativas.

Neste cenário, o então governo da Ordem que tinha Frei Boaventura de Bagnoregio³⁷³ como seu novo ministro geral, decidiu que era preciso dar um basta. Assim nascia a *Legenda Maior*. Na intrincada história das hagiografias sobre São Francisco de Assis, esta sempre foi considerada emblemática por vários motivos: era a primeira vez que um superior maior da *Ordo Minorum*, um celebrado teólogo da universidade de Paris, assumira a tarefa de escrever uma nova biografia que, por sua vez, deveria também tornar-se a “oficial”. A necessidade de salvar uma unidade no interior da Ordem – sonho já declarado no Capítulo de 1244 – tornara-se mais urgente na década de 60 do século XIII. Para tal, antes de tudo, era necessário definir “um só” Francisco, uma só *forma vitae* e, como consequência, todos os outros “Franciscos” deveriam morrer. Se a *Legenda* escrita por suas mãos recebeu tamanha celebridade, principalmente por seus usos (e, talvez, abusos) é porque seu

³⁷² Cf. ACCROCCA, Felice, **Um santo di carta: le fonti biografiche di San Francesco**, 2013, p.333.

³⁷³ Frei Boaventura de Bagnoregio nem sempre assim foi chamado. Seu nome de batismo era João de Fidenza e nascera entre 1217 e 1221, em Bagnoregio (Viterbo)³⁷³. Seu nome fora mudado depois que, ainda criança e muito doente, fora salvo da morte por um voto que sua mãe, Rutella, fizera a São Francisco, nesse tempo apenas recém-canonizado. Antes de entrar para a Ordem franciscana, entre 1225 e 1235, já vivia com os frades que tinham um *locus*³⁷³ em Bagnoregio, ainda na condição de *puer oblati* (menino oblato), onde parece que aprendera com os mesmos a ler e a escrever. Em 1235 frequentou a Faculdade de Artes em Paris, onde se preparava para os estudos superiores, ingressando na Ordem dos Frades Menores somente em 1243, quando iniciava seus estudos de Teologia. Terminado os estudos teológicos, entre 1253-1254, prestou os exames para obter a *Licentia ubique docendi* (uma licença para ensinar como mestre universitário), e tornou-se mestre regente, na qualidade de bacharel bíblico do *Studium* parisiense, lecionando de 1254 a 1257, quando foi eleito ministro geral dos Franciscanos. Assim, frei Boaventura governou a Ordem de 1257 a 1274, ano em que faleceu durante a realização do II Concílio de Lion da qual participava

autor também se colocava como um personagem complexo, obrigado a se posicionar entre a *intentio Francisci* tão exigida por algumas correntes de frades mais radicais e uma Ordem que deveria se adaptar e dar também sua contribuição diante de um mundo e de uma Igreja também em mudança.

Numa sombria carta encíclica datada de 25 de abril de 1257³⁷⁴, para a surpresa de todos, Frei Boaventura expôs os dez defeitos que, segundo ele, estariam levando a decadência à *Ordo Minorum*. Sinteticamente, esta lista poderia ser exposta da seguinte maneira: 1) a multiplicação dos trabalhos que implicavam dinheiro, o qual era recebido e manipulado de forma imprudente; 2) a preguiça dos “irmãos” que os levava a adotar um gênero de vida que não era nem contemplativo nem ativo; 3) os pedidos inoportunos de esmolas que levavam os frades a serem temidos pelos viajantes, como se fossem ladrões; 4) a vadiagem de alguns frades; 5) a construção de casas muito caras; 6) as familiaridades suspeitas com mulheres; 7) a atribuição de cargos aos frades que eram incapazes de desempenhá-los; 8) o desvio de testamentos e de sepulturas; 9) a mudança muito freqüente e dispendiosa de locais, o que tornava os “irmãos” muito inconstantes; e, finalmente, 10) o exagero nos gastos³⁷⁵.

Theophile Desbonnets, mesmo acreditando ser possível que tais desvios estivessem ocorrendo dentro da Ordem, expõe algumas reservas, afirmando

(...) que tais defeitos possam ter existido, admitimo-lo (...). Mas que, após os dez anos de generalato de um homem tão zeloso como João de Parma, esta enumeração de vícios pudesse ser considerada como um quadro referencial da Ordem é que provoca dúvidas. Parece evidente que Boaventura, que até esta altura não ocupara cargo algum de governo ou de administração dentro da Ordem, se deixou intoxicar³⁷⁶.

Mesmo que Boaventura não dispusesse de uma visão de totalidade não significava que fosse alheio aos problemas que corroíam o movimento franciscano por dentro. Se, a “carta dos dez defeitos” pareceu uma atitude pouco amistosa para um frade recém-eleito superior maior, para o italiano Giovanni Merlo, esta carta circular foi apenas

³⁷⁴ Cf. URIBE, **Op. Cit.**, p. 231.

³⁷⁵ Cf. DESBONNETS, Theophile, **Da intuição à instituição**, 1987, p. 137.

³⁷⁶ DESBONNETS, **Id.**

(...) um primeiro programa *em negativo*, em vista de um mais eficaz disciplinamento da Ordem, que teria incluído intervenções de “eliminação do conflito” e uma formalização teológico-ideológica do ser Frade menor³⁷⁷.

Era, assim, somente um esboço de um refinado projeto de reestruturação da Ordem sentida como urgentemente necessária por Frei Boaventura que, por sua vez, posicionaria-se em duas direções que se interligavam: uma de cunho jurídico-institucional e outra de cunho hagiográfico-teológica³⁷⁸. Na linha jurídico-institucional, era fundamental a criação de *Constituições*³⁷⁹ Gerais mais claras e precisas. Estas deveriam ser, para Boaventura, um primeiro passo para a execução de seu programa de governo. Para Desbonets,

(...) desde a aprovação da Regra, em 1223, (...) Capítulos gerais haviam se realizado e cada um deles havia promulgado estatutos para precisar a aplicação da Regra. (...) Todos estes estatutos formavam um conjunto não muito coerente e, provavelmente, ignorado pela maioria dos frades e, talvez, até por alguns ministros provinciais. Boaventura fez unificar toda esta legislação, completou-a e fê-la aprovar pelo Capítulo de Narbonne, em 1260, três anos após sua eleição³⁸⁰.

Se, no desejo de sanar problemas internos, as *Constituições* foram uma primeira tentativa de repropor, ao menos na cabeça do ministro geral, a natureza do que era ser um frade Menor e de como traduzir a *intentio Francisci* adaptando-a, na medida do possível, aos novos trabalhos pastorais e aos serviços mais sutis como os estudos e a *praedicatio*, nas quais a Ordem era cada vez mais exigida, no âmbito externo, era preciso mais do que um conjunto de leis e estatutos para sanar as feridas causadas pelas indisposições cada vez mais acirradas, por exemplo, entre os mestres seculares universitários e os mestres mendicantes.

Assim, a crise externa enfrentada pela Ordem franciscana em meados do século XIII teve seu centro nos meios universitários, principalmente na Universidade de Paris. Os embates mais violentos se deram de 1252-1290 em Paris,

³⁷⁷ MERLO, *Op. cit.*, p. 118.

³⁷⁸ MERLO, *Ibid.*, p. 119.

³⁷⁹ As *Constituições Gerais da Ordem dos Frades Menores* foram (e ainda são, contando com as sucessivas atualizações realizadas de tempo em tempo) o documento mais importante no que se refere a organização interna da Ordem e aos direitos e deveres de cada frade. As *Constituições* são, a grosso modo, uma adaptação da Regra de São Francisco (neste caso a *Regra Bulada*, de 1223) às necessidades próprias dos tempos.

³⁸⁰ DESBONNETTS, *Op. cit.*, p. 137.

especialmente entre os anos de 1252-1259, de 1265-1271 e de 1282-1290. Também na Universidade de Oxford ocorreram disputas de 1303-1320 e, por fim, de 1350-1360³⁸¹. A fim de se respeitar o recorte temático exigido por este estudo serão analisadas somente as discussões teológicas ocorridas na Universidade de Paris (1252-1259) e que teve como principal expoente um mestre secular chamado Guilherme de Santo Amor (1200-1272), autor de uma obra que atacava principalmente os franciscanos, intitulada *De periculis novissimorum temporum* (*Dos perigos dos últimos tempos*), datada de 1256 e “condenada pelo papa (...) apesar da viva resistência de uma parte da Universidade, favorável a ele”³⁸². Nesta os Mendicantes são

(...) acusados de usurpar as funções do clero: a confissão e enterro especialmente; de serem hipócritas que buscam prazer, riqueza, poder (...); e, finalmente, de serem heréticos: seu ideal de pobreza evangélica é contrário à doutrina de Cristo e ameaça de ruína a Igreja³⁸³.

Era tal a gravidade da situação que os mestres seculares se apoiaram nas antigas ideias consideradas heréticas do monge Joaquim de Fiore para dar profundidade aos ataques. Curiosamente, como observa o historiador italiano, Marco Bartoli, o próprio Guilherme de Santo Amor partilhava das idéias joaquimitas e também acreditava que o mundo estava vivendo sua última Idade, aguardando somente a chegada do Anticristo. Entretanto, para ele

(...) a prova de que o Anticristo estaria por chegar é que seus filhos já haviam chegado: são os frades menores, que são hipócritas, pois dizem ser pobres; na realidade, porém, roubam os verdadeiros pobres, tirando as esmolas daqueles que delas precisam³⁸⁴.

Ao que parece, nestes combates entre mestres seculares e religiosos, era a questão da pobreza que mais uma vez recebia foco – tema este que tomaria proporções dramáticas nas últimas décadas do século XIII e nos inícios do século

³⁸¹ Cf. LE GOFF, Jacques, **Os intelectuais na Idade Média**, 2006, p. 129.

³⁸² LE GOFF, **Id.**.

³⁸³ LE GOFF, **Ibid.**, p. 131.

³⁸⁴ BARTOLI, Marco, **Apud**. MOREIRA, Alberto da Silva (org.). **São Francisco e as Fontes Franciscanas**, 2007, p. 73.

XIV. Jacques Le Goff chama a atenção para esse fator que separava diametralmente os dois grupos. Para ele,

(...) o problema da pobreza é bem um problema central que separa uns dos outros. A pobreza procede daquele ascetismo que é a recusa do mundo, pessimismo a respeito do homem e da natureza. Nesse sentido, já se choca com o otimismo humanista e naturalista da maioria dos universitários. Mas, principalmente, a pobreza entre os dominicanos e os franciscanos tem como consequência a mendicância. Nesse ponto, a oposição dos intelectuais é absoluta. Para eles, só se pode viver do seu trabalho³⁸⁵.

Contra essas acusações externas, o ministro geral da Ordem franciscana, teve que se posicionar com veemência. Como resposta Boaventura escreveu, em 1260, sua *Apologia pauperum contra calumniatorem* (“*Apologia dos pobres contra os caluniadores*”), deixando claro a todos, mestres seculares e também aos próprios frades, qual era o fundamento da pobreza evangélica e o lugar dos franciscanos na Igreja; nesta obra ele procura mostrar que

(...) a pobreza franciscana, qual renuncia voluntária a posse de bens para limitar-se ao seu simples uso, inspira-se nos exemplos de Cristo, modelo da perfeição cristã e pobre: a pobreza dos frades, concluía, é um excelente meio evangélico para seguir a Cristo³⁸⁶ [e que a] “utilidade” é um conceito eclesiológico central no pensamento que justifica os Frades menores durante os decênios centrais do século XIII (...). A *novitas* franciscana era exaltada ao ser elevada aos quadros conceptuais e canônicos do poder da Igreja romana (...) ³⁸⁷.

Diante dessas crises internas e externas que ameaçavam diretamente a *Ordo Minorum*, Frei Boaventura não demorou a se convencer que em seu projeto de reelaboração ou mesmo de renovação da identidade franciscana, não foi suficiente a formulação de *Constituições* mais rígidas e mais precisas, como não foi suficiente oferecer uma obra apologética em defesa da pobreza franciscana, como foi a *Apologia Pauperum*. Era preciso mais do que isso. Fazia-se necessária e urgente uma nova biografia que fosse capaz de unir os frades a um único modelo de perfeição cristã e de, ao mesmo tempo, responder aos mestres de Paris,

³⁸⁵ LE GOFF, **Op. Cit.**, p. 133.

³⁸⁶ POMPEI, Alfonso, **Origine e sviluppo dell’Ordine francescano nella valutazione di San Bonaventura**. In: *Miscellanea Franciscana*. 2009, nº 109, p. 336.

³⁸⁷ MERLO, **Op. cit.**, p. 127.

apresentando um Francisco como um “anjo do sexto selo do qual fala o livro do Apocalipse: “*ET vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis habentem signum Dei vivi*” (“Vi outro anjo que subia do nascente do sol, tendo o selo do Deus vivo”) (Ap 7,2)”³⁸⁸.

É a partir deste contexto problemático que a *Legenda Maior* deve ser compreendida. O primeiro título dado a essa biografia foi *Vita beati Francisci*, mas como esses títulos eram muito comuns naquela época (vale citar o trabalho do próprio Celano), acabou sendo conhecida apenas por *Legenda Maior*³⁸⁹. Nos primeiros tempos, esta nova *vita* era chamada de *Legenda Nova* para que se ficasse claro que se tratava de uma obra nascida em contraposição aos trabalhos de Tomás de Celano, que, por consequência, eram chamados, então, de *Legenda Antiqua*³⁹⁰. Uribe, por sua vez, oferece um dado geralmente negligenciado, quando nota que o pedido de uma nova biografia de São Francisco já fora feita em 1257, três anos antes do Capítulo geral que encarregou Boaventura do novo trabalho. Para o franciscanista argentino,

(...) sua necessidade se fez sentir já no ano de 1257, durante o Capítulo geral de Roma (convento de Ara Caeli), quando ao parecer dos capitulares pediram que “a propósito da *Legenda* do bem-aventurado Francisco, de todas as *legendas* se compilasse uma boa”. Note-se que se emprega o verbo “compilar” e não “escrever” nem redatar”; este fato indica em um certo sentido o critério metodológico que se devia seguir e as fontes que se deviam usar³⁹¹.

Mais curioso ainda é o fato de se pedir uma “*legenda boa*”, sinal de que as precedentes estavam longe de satisfazer seus principais leitores, os próprios frades. O fato é que se houve um pedido já em 1257, sua execução – não se sabe bem por quais motivos – não se deu imediatamente. O desejo de uma nova *Legenda* teve que esperar até o Capítulo geral de Narbona, realizado em 1260, no qual o novo ministro geral foi incumbido de executá-lo. Segunda a tradição, a redação final da obra foi feita “no convento de Mantes (na periferia de Paris), com toda probabilidade

³⁸⁸ BARTOLI, *Apud*. MOREIRA, *Op. Cit.*, p. 74.

³⁸⁹ Cf. URIBE, *Op. Cit.*, p. 224.

³⁹⁰ Cf. PEDROSO, *Op. Cit.*, p. 30.

³⁹¹ URIBE, *Op. Cit.*, p. 233.

na segunda metade de 1262³⁹². Terminado, a *Legenda Maior* foi aprovada no Capítulo geral de Pisa, em 1263 e imediatamente se ordenou se produzissem 34 cópias, uma para cada província da Ordem que, por sua vez, deveriam fazer cópias para cada um de seus conventos. Até alguns mosteiros cistercienses fizeram cópias para serem integrados em seus *Legendarii*.

De que fontes teria se utilizado o teólogo-hagiógrafo? No *prologus*, pode-se identificar dados sobre suas fontes e metodologia, embora tenha-se que entrever também um *modus operandi* nem sempre tão explícito:

Para mim [Frei Boaventura], o motivo principal de assumir o trabalho [da *Legenda Maior*] é para que eu (...) reunisse na medida do possível, embora não possa fazê-lo plenamente, a coleção das virtudes, dos atos e palavras de sua vida, hoje fragmentos, ora dispersos, ora esquecidos, a fim de não se perderem, uma vez mortos, aqueles que conviveram com o servo de Deus. (...) Portanto, para que a verdade da vida dele a ser transmitida aos pósteros me constasse mais certa e clara, dirigindo-me ao lugar de origem, de vida e de morte do santo homem, tive um colóquio sobre estas coisas com os companheiros dele que ainda sobreviviam (...) ³⁹³.

Mesmo que aparente clareza do autor em afirmar que se serviu somente de fontes orais para sua escrita, um olhar mais atento e fundado num bom conhecimento das biografias que a antecederam, são o suficiente para desmentir este dado. Não que não tenha se utilizado de testemunhos orais, na verdade, nomeia apenas a frei Egídio e a frei Iluminado, mas, e os outros companheiros de Francisco? Para Uribe, é bem provável que Boaventura haja procurado deliberadamente este silêncio para evitar que os feitos de Francisco aparecessem “demasiado unidos a uma das correntes existentes [por exemplo, o grupo rigorista que tinha esses bem conhecidos irmãos também como modelos], buscando desta maneira fomentar a unidade da Ordem”³⁹⁴.

O fato é que, mais que suas fontes orais, foram as fontes escritas que serviram de base para a produção da *Legenda* boaventuriana. É possível ver sem dificuldades que as principais fontes foram as obras de Tomás de Celano, a

³⁹² URIBE, *Ibid.*, p. 234.

³⁹³ (...) *vitae illius virtutes, actus et verba quasi fragmenta quaedam, partim neglecta partimque dispersa, quamquam plene non possem, utcumque colligerem, ne, morientibus his qui cum famulo Dei convixerant, deperirent (...) Ut igitur vitae ipsius veritas ad posterum transmittenda certius mihi constaret et clarius, adiens locum originis, conversationis et transitus viri sancti* (LM, prólogo, 3,5; 4,1).

³⁹⁴ URIBE, *Op. Cit.*, p. 238.

Legenda trium sociorum e uma vida escrita por Juliano de Espira, mesmo que em proporções bem diversas³⁹⁵. Dentre as citadas, Boaventura recorreu principalmente ao *Memoriale*, da qual transcreve muitas vezes, parágrafos inteiros, como era usual na época. No que diz respeito à metodologia, o teólogo de Bagnoregio, segue o costume dos escritores de seu tempo, isto é,

(...) toma elementos de uma e de outra parte sem especificar de onde, porém, ao selecionar o dado que mais o interessa segundo o caso, mescla-o com as informações semelhantes que lhe podiam subservir outras fontes. Esta maneira de proceder o leva a repetir palavras ou frases de outros que, ao ser colocadas por Boaventura em outra perspectiva, adquirem um sentido diferente³⁹⁶.

Isso ajuda a explicar em parte por que, escrita por um teólogo e nascida para ser não só edificante e apologética, mas também funcional, a *Legenda Maior* surgiu seguindo uma ordem temática e não cronológica, como ele próprio faz questão de esclarecer no *prologus* onde escreve que pretende conservar uma ordem mais adequada, “segundo a qual [os fatos] pareciam combinar melhor em temas diferentes acontecimentos do mesmo tempo, ou em um mesmo tema acontecimentos de tempos diferentes”³⁹⁷. Isso porque Boaventura tinha a pretensão de ilustrar e oferecer aos frades não só fatos sobre Francisco, mas, principalmente, os sentidos místicos por trás destes, bem como seu posicionamento teológico. Como acenou Michel de Certeau, hagiografia e teologia caminham sempre juntas, uma vez que “uma teologia está sempre investida no discurso hagiográfico. Ela é particularmente evidente lá onde a vida do santo serve para provar uma teologia”³⁹⁸.

Desta forma, a nova *Legenda* organizou-se a partir de textos místicos e teológicos como o *Itinerarium mentis in Deum*, escrito em 1259, e as *Três Vias* (1260?), ambas as obras boaventurianas. Como bem observa Accrocca, com a *Legenda Maior*, “a hagiografia, e especialmente aquela sobre São Francisco, vem decididamente transferida do nível da narração edificante para aquele da teoria teológico-espiritual”³⁹⁹. Essas fórmulas teológicas parecem se ajeitar perfeitamente dentro de uma narrativa bastante elegante e depurada. Não resta dúvida que “esta

³⁹⁵ Cf. URIBE, Id..

³⁹⁶ URIBE, *Ibid.*, p. 240.

³⁹⁷ “secundum quod eodem peracta tempore diversis materiis, vel diversis patrata temporibus eidem materiae congruere videbantur” (LM, prólogo, 4).

³⁹⁸ CERTEAU, Michel de, **A escrita da História**, 2008, p. 275.

³⁹⁹ ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 339.

Legenda foi escrita para ser lida em voz alta, o qual explica a cadência das frases, os acentos, a sonoridade dos vocábulos escolhidos e as pausas”⁴⁰⁰.

Tudo leva a crer que a *Legenda Maior* fora escrita não só para ser bem aceita por sua natureza pedagógico-apologético-edificante, mas também para ser agradável seja de se ler seja de se ouvir. Entretanto, por mais que sua rápida (e, por que não dizer coercitiva) circulação entre as províncias apontem para uma reação tranquila, parece que o que se deu não foi bem o esperado. A intenção era que com a nova e oficial imagem de São Francisco presente na nova *Legenda* fizesse esquecer as outras. Como isso não ocorreu, entrava em cena um terceiro mecanismo dentro do projeto de reestruturação boaventuriano: a destruição destas biografias antigas.

Era o ano de 1266. Durante o Capítulo geral de Paris, os frades capitulares decidiram que todas as legendas escritas antes de 1263 deveriam ser destruídas em favor da *Legenda Maior*, tornando-se, talvez, um dos episódios mais dramáticos da história hagiográfica franciscana. Assim se podia ler no artigo oitavo das moções aprovadas:

Além disso, o capítulo geral manda sob obediência que sejam destruídas todas as legendas do bem-aventurado Francisco compostas anteriormente e que, onde possam ser encontradas fora da Ordem, os frades cuidem de retirá-las, pois a legenda escrita pelo ministro geral foi compilada com a ajuda daquilo que ele mesmo ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco, e tudo o que se pode saber com certeza e com provas foi nela inserido com cuidado⁴⁰¹.

Antes de se condenar uma atitude dessas como sendo fruto de um simples capricho de Boaventura a fim de favorecer sua obra e seu projeto, não se pode deixar de levar em conta que não se tratou de um fato isolado na história da hagiografia cristã ocidental. Havia mesmo certo costume segundo a qual, “quando um Capítulo geral aprovava uma nova lei (Constituições, normas litúrgicas, etc.), se ordenava a destruição dos textos precedentes tão logo se chegava a cópia do novo

⁴⁰⁰ URIBE, *Op. Cit.*, p. 248.

⁴⁰¹ “(...) *Item precipit generale capitulum per obedientiam, quod omnes legende de beato Francisco olim facte deleantur, et ubi extra ordinem inveniri poterunt, ipsas fratres studeant amovere, cum illa legenda, que facta est per generalem ministrum, fuerit compilata prout ipse habuit ab ore eorum, qui cum b. Francisco quase semper fuerunt et cuncta certitudinaliter sciverint et probata ibi sint posita diligenter.*” (LITTLE, A.G.. *Deffinitiones facte in capitulo parisiensi ordinis fratrum minorum (1266)*. Archivum Franciscanum Historicum 7, 1914. p. 678.

texto”.⁴⁰² Fernando Báez, em sua interessante *História da destruição dos livros*, afirma que o “memoricídio”⁴⁰³ sempre foi uma estratégia eficaz na manutenção de um determinado “*status quo*” ou mesmo de uma reestruturação das identidades sociais. Para o autor,

(...) ao destruir, o homem reivindica o ritual da permanência, purificação e consagração; ao destruir, atualiza uma conduta movida a partir do mais profundo de sua personalidade, em busca de restituir um arquétipo de equilíbrio, poder ou transcendência. (...) O ritual destrutivo, como o ritual construtivo aplicado à construção de templos, casas ou qualquer obra, fixa padrões para devolver o homem à comunidade, ao amparo ou à vertigem da pureza⁴⁰⁴.

O fato é que os frades obedeceram a tal ponto a decisão que muitas dessas obras “proscritas” só foram reencontradas, com muito trabalho, a partir do século XVIII e ganharam importância somente do fim do século XIX e inícios do século XX, com Paul Sabatier. Agora, parecia que o desejo de Boaventura isto é, de definir uma só imagem do santo fundador, finalmente estaria completo. Mas, dez anos depois, em 1276, durante o Capítulo geral de Padova, presidido por frei Jerônimo Ascoli (sucessor de frei Boaventura, governando a Ordem de 1274 a 1278), um novo decreto pedia que os frades reunissem e enviassem ao Geral novos testemunhos sobre o santo de Assis⁴⁰⁵.

O Francisco apresentado na *Legenda Maior*, como já foi assinalado, é a imagem de um santo fundador reproposto como modelo para os frades e como resposta eclesiológica para os que atacavam o lugar dos franciscanos dentro da Igreja e da sociedade. Moldando-o em chave místico-teológica, Boaventura teve que se distanciar do lado “humano” do seu biografado, deixando de lado as suas “ações, disposições e sentimentos”⁴⁰⁶. Essa escolha ofereceu elementos para que se julgasse a *Legenda* como “a-histórica”, no sentido de nem se preocupar com uma determinada ordem cronológica e por apresentar um Francisco quase

⁴⁰² URIBE, **Op. Cit.**, p. 236.

⁴⁰³ BÁEZ, Fernando. **História universal da destruição dos livros**, 2006, p. 19.

⁴⁰⁴ BÁEZ, **Ibid.**, p. 23.

⁴⁰⁵ URIBE, **Op. Cit.**, p. 236.

⁴⁰⁶ ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 359.

descompromissado com a história de sua Ordem. Em outras palavras, acusava-se o autor de carecer de uma consciência histórica⁴⁰⁷.

Basicamente, as discussões giravam em torno dos silêncios do autor, sobre os problemas vividos pela Ordem nos anos 60 do século XIII e por representar um Francisco bastante “adocicado” e distante do cotidiano dos frades. Para este estudo, optou-se pela posição de que Boaventura possuía sim uma fina consciência histórica, mas esta não repousava diretamente no modo como trata o santo nem como trata a sua Ordem, mas sim, no fato de que, ao reorganizar a seu modo todas essas fontes e memórias, tudo que pretendia era acalmar os ânimos de ambas tendências presentes na sua instituição, evitando pontos polêmicos, propondo um Francisco que devia ser considerado como um modelo de trajetória espiritual sem, por isso, entravar os desenvolvimentos já iniciados pela *Ordo Minorum*. Isso faz de Boaventura, segundo Accrocca, um homem “atento ao presente e ao futuro, mais que ao passado”⁴⁰⁸.

Com todos esses elementos complexos e ao mesmo tempo fascinantes, a *Legenda Maior* conheceu, rapidamente, uma rica tradição manuscrita, da qual se conhecem cerca de 100 códices em latim e independentes entre si, alguns belamente ilustrados⁴⁰⁹. Entre as edições impressas desta obra merecem destaque ao menos cinco, a saber: a) a florentina (1509): *Aurea legenda maior B. Francisci, compósita per S. Bonaventuram*; b) a vaticana (1596): *Operum S. Bonaventurae*; c) a bolandista (1768): *Acta Sanctorum*; d) uma primeira versão de Quaracchi e, por fim, e) uma segunda versão também de Quaracchi⁴¹⁰.

3.2.6. A *Compilatio Assisiensis*

O Capítulo geral de Padova, celebrado em 1276, certamente está longe de ser o evento mais marcante do século XIII para a Ordem franciscana. Entretanto, ficou marcado por três aspectos: antes de tudo, era a primeira assembleia dos frades realizada após da morte de Frei Boaventura de Bagnoregio (+1274) e seu

⁴⁰⁷ Para as discussões em torno a consciência histórica de Boaventura de Bagnoregio, cf. URIBE, **Op. Cit.**, p. 252-259.

⁴⁰⁸ ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 377.

⁴⁰⁹ Uma mais detalhada apresentação de todo caminho desses códices pode ser encontrada em URIBE, **Op. Cit.**, p. 251.

⁴¹⁰ Cf. URIBE, **Ibid.**, p. 252.

preciso plano de governo; segundo, por se sentir a necessidade de reabrir a produção hagiográfica em torno a São Francisco de Assis; e, finalmente, por inaugurar o que os historiadores chamam de a “terceira geração” franciscana, marcada, pelos conflitos entre grupos rivais dentro da Ordem e entre a Ordem e o papado (1274-1337)⁴¹¹.

A *Compilatio Assisiensis* é fruto desse novo contexto: um novo cenário marcado por “coisas cada vez mais amassadas”⁴¹² como a questão da pobreza e a *intentio* de Francisco, embora recheado com novos elementos e problemáticas. O fato é que a *Compilatio* acabou se tornando uma espécie de resposta a *Legenda Maior*, não tanto como uma afronta direta, mas como uma simples complementaridade diante dos silêncios desta última.

Antes de receber o título de *Compilatio Assisiensis* esta obra já foi chamada com outros nomes, desde quando fora editada pela primeira vez, em 1922. Seu primeiro editor a chamou de “*Legenda Antiqua sancti Francisci*”, entretanto, mais tarde, também fora identificada como “*Legenda antiqua perusina*” e “*Legenda de Perúgia*”⁴¹³. No Brasil, as primeiras edições das *Fontes Franciscanas*⁴¹⁴, como indica a 6ª edição, de 1991, ainda trazia em seu índice o título “*Legenda Perusina*”. Somente depois das análises feitas pelo frade franciscano, Marino Bigaroni, a partir de 1975, a presente obra passou a se chamar, de forma mais precisa como: *Compilatio Assisiensis*. A razão dessa melhor exatidão baseia-se no fato de que

(...) o códice n. 1046 da Biblioteca augusta de Perúgia se encontrava inicialmente na Biblioteca do sacro Convento de Assis identificado com o n. LVIII donde permaneceu ao menos até o ano 1381, como consta em um inventário feito aquele ano por frei João de Iolo, na qual se diz ademais que o códice era composto por 21 cadernos⁴¹⁵.

Por sua natureza compilatória, é difícil definir melhor quem foi ou quem eram seus autores, levando os historiadores a várias hipóteses, baseando-se em elementos internos e externos revelados pela crítica textual. A partir dos dados oferecidos pela crítica interna, alguns estudiosos optaram por trabalhar com a ideia

⁴¹¹ Cf. MERLO, Grado Giovanni, **Em nome de São Francisco**, 2005, p. 156.

⁴¹² Cf. CALVINO, Ítalo, **Il cavaliere inesistente**, 2010.

⁴¹³ Cf. URIBE, Fernando, **Introducción a las hagiografías de San Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII-XIV)**. 1999, p. 267.

⁴¹⁴ Cf. SILVEIRA, Ildefonso (org.), **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis; Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**, 1991, p. 727-846.

⁴¹⁵ URIBE, **Op. Cit.**, p. 268.

de ser esta um trabalho de diversas mãos, já que, primeiro, trata-se de uma compilação e, por isso, não indica uma ordem muito clara; segundo pelo uso da primeira pessoa no plural (“*nos qui cum eo fuimus*”), ainda que segundo alguns essa expressão possa também revelar um autor que fala em nome de vários⁴¹⁶.

Também para aqueles que trabalham com a hipótese de um só autor, existem razões interessantes como, por exemplo, certa frequência de vocabulário⁴¹⁷. Para este grupo, a figura de Frei Leão, o famoso companheiro de Francisco, apresentaria-se como autor da *Compilatio*. Mesmo que as provas para esse argumento sejam ainda frágeis, isto é, de que Frei Leão tenha pego uma pena e escrito as narrativas, também se costuma estabelecê-lo como inspirador da obra, colocando-o em outro nível de autoria, bem ao costume do medievo:

(...) dos anteriores dados externos fica claro, pelo menos, uma coisa: que já em fins do século XIII e começos do XIV vários autores o atribuem a Frei Leão a autoria dos *rotuli* e que esta atribuição não tem sido discutida por ninguém (...) ⁴¹⁸

É preciso lembrar que uma coisa é o Códice n.1046 em sua totalidade, contendo também outros documentos como bulas papais e outras declarações sobre Regra, outra é o fato da *Compilatio* estar contida neste códice⁴¹⁹. Esse dado é essencial para se estabelecer a datação desta obra, já que não precisa seguir a datação sugerida para esta última, geralmente colocada entre 1311 e 1312. Outra distinção deve ser feita também no próprio interior da *Compilatio*, uma vez que cada uma de suas partes deve ser datada isoladamente, precisamente por se tratar de um trabalho compilatório. Isso quer dizer que não é fácil definir uma datação para todo o conjunto, e que por esse motivo alguns historiadores a posicionam entre 1246 e 1260, ou mesmo uma obra pós-boaventuriana, ou seja, de finais do século XIII. Claro que tal arco temporal se refere ao núcleo principal da obra, composto muito provavelmente depois de 1276, como resposta ao pedido⁴²⁰ do Capítulo geral de

⁴¹⁶ Cf. URIBE, *Ibid.*, p. 272

⁴¹⁷ Cf. URIBE, *Ibid.*, p. 273.

⁴¹⁸ URIBE, *Ibid.*, p. 277.

⁴¹⁹ Cf. URIBE, *Id.*

⁴²⁰ “*Iniungitur omnibus ministris, ut litteram reverendi patris generalis ministri, missam ministris in capitulo Paduano, que sic incipit: “Venerabilibus et in Cristi dilectis”, etc., cum omni diligentia executionis studeant demandare, cuius tenor est, quod inquirant de operibus beati Francisci et aliorum sanctorum fratrum, aliquae memoria digna, prout in suis provinciis contigerit, eidem generali*

Padova. Como se discutiu na primeira parte, a *Compilatio* nasceu num contexto conturbado vivido pela Ordem franciscana. Era o início dos embates entre os frades “Espirituais” e os frades da Comunidade, não havia ainda maiores e mais precisas sistematizações ideológicas de ambos os grupos, assim, é difícil crer que as discussões ocorridas nessa disputa, que se intensificaram, apenas nos primeiros anos do século XIV, tenham marcado tanto essa compilação a ponto de impedir de construir suas próprias leituras sobre o referido período. O próprio Acrocca acredita ser muito improvável que a *Compilatio* tenha nascido da pena de um compilador “espiritual” uma vez que esta foi encontrada já anexada a documentos, como foi acenado acima, que tratam de intervenções papais sobre a interpretação da Regra, coisa impensável entre os Espirituais! Outro argumento de peso é o fato de se tratar de um trabalho feito dentro do *scriptorium* do Sacro Convento de Assis, desde sempre sobre a guarda dos frades da “Comunidade” e que mais tarde se chamariam “Conventuais”.

A *Compilatio Assisiensis* ficou desconhecida por vários séculos, sendo assinalada por alguns estudiosos⁴²¹ como Bellucci e Alessandri somente em finais do século XIX. Quanto ao estilo, a obra está intimamente relacionada ao seu caráter compilatório, não sofrendo quase nenhum retoque em função de seu conjunto, fazendo com que não possua uma unidade de estilo. O que impressiona é o modo como o autor interage com seu leitor. Segundo Uribe,

(...) uma boa parte do material (...) nos põe em contato com as narrações descritivas de grande precisão, como se procedessem de um testemunho presencial, até ao ponto de envolver o leitor, dando-lhe às vezes a impressão de estar participando nos acontecimentos narrados. Algumas de suas páginas adquirem um alto grau de interesse e de beleza, em especial pela penetração psicológica dos personagens, pela maneira como descrevem a vida dos primeiros irmãos, pelo realismo com que apresentam os fatos pelas ênfases que lhe imprimem determinadas virtudes ou aspectos da vida⁴²².

sub certis verbis et testimoniis rescribenda” (LITTLE, **Definitiones Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Minorum 1260-1283**, in *Archivum Franciscanum Historicum* 7 (1914) 681.

⁴²¹ BELLUCCI, A., **Perugia**, 235; ALESSANDRI, L., **Inventario dell'antica Biblioteca del S. Convento di S. Francesco in Assisi**, 14, Apud. URIBE, **Op. Cit.**, p. 287, nota 111.

⁴²² URIBE, **Ibid.**, p. 286.

Sobre a estrutura da *Compilatio*, Accrocca sugere a divisão em três grandes blocos. A primeira grande parte, do n. 1 ao 22⁴²³, recolhe estratos do *Memoriale* (1-3,19), pedaços considerados leoninos (15-18,20), e uma visão de frei leão (21), testemunhos dos companheiros de Francisco (4-14,22). A segunda parte, que abarca do n. 23 a 49 é uma longa antologia de textos tirados do *Memoriale*; enquanto a última parte, a maior de todas (50-120), além dos pedaços leoninos, também recolhe memórias dos companheiros e até de outros frades⁴²⁴.

Sobre sua transmissão, recorda Uribe que não se pode bem usar esse termo em sentido estrito, uma vez que dela só existe um manuscrito⁴²⁵. Entretanto, vale lembrar que quase ao mesmo tempo, outras compilações também circularam pelas províncias franciscanas, muitas delas contendo parágrafos ou partes inteiras da *Compilatio Assisiensis*, dado que levou até a se pensar em uma fonte comum a todas elas. O fato é que muitos estudiosos se debruçaram sobre estas memórias sobre São Francisco de Assis e cada qual deu sua contribuição para sua crítica documental. Dentre os quais, vale citar a primeira edição de Ferdinand Delorme, de 1922, ainda com o título “*Legenda Antiqua S. Francisci*”; a segunda foi feita por Lemmens e Little, que decidiram alterar o posicionamento das narrativas com o desejo de impor certa ordem com uma nova numeração. A terceira edição foi publicada em 1967, por Jacques Cambell que, por sua vez, tentou reconstruir a obra de acordo com os florilégios apresentados pela carta de Greccio, de 1246. A quarta edição se deu em 1970, e foi publicada por Rosalind Brooke e, segundo consta, trata-se da primeira tentativa realmente com características de uma crítica documental. Por fim, a edição de Marino Bigaroni, em 1975, foi apresentada mesmo sem ter feito uma crítica completa de todo o material. Sua contribuição maior foi devolver a *Compilatio* a sua verdadeira casa, Assis, e não Perúgia⁴²⁶.

Curiosamente, a maior contribuição dessa obra repousa em seu caráter compilatório. Não se trata de uma legenda propriamente dita. Uribe a exalta entre as fontes medievais sobre o franciscanismo por lhe ser “permitido transmitir muitos dos textos não retocados ou condicionados por um plano determinado, senão conservados na sua pureza e autonomia mais ou menos original que oferece a cada

⁴²³ A *Compilatio Assisiensis* não segue a numeração por capítulos, mas, ao menos na edição brasileira das Fontes Franciscanas, uma numeração por temas e sem títulos.

⁴²⁴ Cf. ACCROCCA, **Um santo de carta**, 2013, p. 464.

⁴²⁵ Cf. Uribe, **Op. Cit.**, p. 287.

⁴²⁶ Cf. URIBE, **Ibid.**, p. 288-290.

episódio”⁴²⁷. Sobre este ponto, Accrocca destaca um aspecto geralmente negligenciado nas biografias antigas: o temor que os frades tinham de Francisco⁴²⁸; um santo que sabia ser severo e temido por seus companheiros dá uma boa pista da personalidade forte do Assisiense. Ao mesmo tempo, as narrativas revelam que lado a lado com esse temor diante do santo corria também uma suavidade e bondade⁴²⁹ que, de alguma forma, traduziam um temperamento complexo e não poucas vezes contraditório. Na verdade, mesmo que a *Compilatio* deva ser lida com cautela por reler as origens do da *fraternitas* franciscana com certa nostalgia, podendo assim, distorcer os fatos, de alguma maneira ela parece compensar narrando, sem hesitação, as tensões entre os companheiros e seu fundador e mestre, Francisco⁴³⁰. Por fim, o que mais marca esta obra é sua capacidade de expressar “uma imagem de Francisco em muitos aspectos mais fresca e espontânea, quase se diria que mais emotiva e menos condicionada pelo rigor de uma biografia formal”⁴³¹. Esse aspecto menos formal, fez com que também as expressões de alegria e de riso do santo de Assis se apresentassem em uma luz inédita dentro do imaginário franciscano até ali construído.

⁴²⁷ URIBE, *Ibid.*, p. 291.

⁴²⁸ Cf. ACCROCCA, *Op. Cit.*, p. 481.

⁴²⁹ Cf. ACCROCCA, *Ibid.*, p. 483.

⁴³⁰ ACCROCCA, *Ibid.*, p. 488.

⁴³¹ URIBE, *Op. Cit.*, p. 292.

4. A ALEGRIA “FRANCISCANA” E AS EXIGÊNCIAS DE UMA ÉPOCA

Que alegria sempre seja um marco importante na personalidade de Francisco de Assis e que acabou se desdobrando à sua mensagem e até ao movimento religioso por ele fundado, isso não é novidade; além de vários trechos da diversificada tipologia da documentação franciscana medieval (escritos, biografias e crônicas) o atestarem, estudiosos como Jacques Le Goff⁴³² e Chiara Frugoni⁴³³ já o demonstraram com muita competência, embora, a nosso ver, nem sempre distinguindo ou problematizando de maneira satisfatória as relações entre alegria e riso nessa ampla envergadura literária aqui abarcada. Em outras palavras, uma coisa é perguntar-se se o santo de Assis ria ou não, bem outra é identificar como seus primeiros biógrafos compreendem e representam essa alegria, por um lado, e por que tendem a silenciar ou amenizar, por outro lado, algumas formas de riso em Francisco em suas narrativas. Obviamente, tais expressões não podem ser percebidas adequadamente sem se levar em conta o próprio contexto histórico cultural, político, social e econômico europeu em que foram produzidas e que também oferecem categorias próprias para que estes hagiógrafos “leiam” o seu biografado.

Feitas tais considerações, se é verdade que um estudo profundo sobre a busca de um “rosto” para São Francisco de Assis no século XIII não pode se fixar apenas numa crítica interna, seja textual seja histórica, dos documentos franciscanos que trazem consigo, ora explícita ora velada, tais representações, faz-se necessário inquirir-se em que medida as exigências marcadas pelo apogeu das experiências de um reflorescimento urbano europeu lidaram com temas importantes como, por exemplo, o papel do ser humano no universo e suas relações com a natureza e com a dimensão lúdica da vida; ou como tais grupos sociais definiam a “justa medida” em seus comportamentos cotidianos como cidadãos, seja numa época marcada pelo poder da “palavra” em seus “bons usos”, seja em suas ociosidades que, geralmente, geravam espaço para o riso; uma “justa medida” que se refletia, inclusive nas relações com o dinheiro e até em seus extremos como a

⁴³² Cf. LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**, 2001, p. 228-230.

⁴³³ FRUGONI, Chiara; BUONGIORNO, T., **Storia di Francesco: il santo che sapeva ridere**, 2006; FRUGONI, **A vida de um homem: Francisco de Assis**, 2011.

questão da pobreza “voluntária” dos movimentos pauperísticos. E, por fim, como os homens e mulheres do Medievo no século XIII se relacionavam com o tema da loucura, uma loucura sempre ambígua em seus sentidos e tão desejada e vivida, ao menos em suas dimensões religiosas, nos meios minoríticos ao ponto de chegar a criar problemas no que diz respeito aos usos políticos e institucionais do santo de Assis dentro e fora da *Ordo Minorum*. É o que se propõe a analisar a seguir, sempre tendo como guia os conceitos de alegria e de riso.

4.1. UM HUMANISMO MEDIEVAL “URBANO”?

Quando se ouve falar em “Humanismo”, geralmente a primeira imagem que se vem à mente é o humanismo promovido ainda no século XV⁴³⁴, relacionado ao movimento renascentista⁴³⁵ italiano. Ainda que os historiadores não sejam unânimes em afirmar uma relação tão rígida entre humanismo e o renascimento nessa época, em geral, é ponto pacífico que o primeiro foi a faceta mais importante do segundo, não como um movimento, mas como uma corrente de pensamento dentro do Renascimento, segundo Agnes Heller⁴³⁶. Em outras palavras, o Humanismo aqui definia-se por enfatizar o papel e a importância do ser humano no universo, valorizando-o ainda em uma visão teocêntrica (postura esta que sequer foi refutada no “grande” Renascimento, do século XVI, como provou Lucien Febvre, na obra seminal: *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*⁴³⁷).

Entretanto, pode-se afirmar que tal preocupação com o ser humano só se deu nestes primeiros clarões da Era Moderna? É possível encontrar um humanismo já na Idade Média?

Para Jacques Le Goff, existem boas razões para se dar uma resposta positiva à questão acima, mesmo que este humanismo não possa ser confundido com a dos

⁴³⁴ Este Humanismo refere-se a atitudes renascentistas que enfatizavam o homem e sua posição privilegiada na Terra. O termo começou a ser usado também para se referir as formas e expressões da Antiguidade Clássica. Vale lembrar que o humanismo italiano, por exemplo, foi sobretudo, um humanismo lingüístico baseado na crítica interna e externa de textos latinos e gregos antigos, encabeçados, primeiramente por Lorenzo Valla, considerado o pai da Linguística. (Cf. Cf. SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique, **Dicionário de conceitos históricos**, 2010, p.194.

⁴³⁵ Movimento histórico que se inicia e tem seu auge nas cidades italianas do século XV, no que tange a renovação de expressões artísticas ligadas a mudanças de mentalidade do período, com a ascensão da burguesia. (Cf. SILVA,; SILVA, **ibid.**, p. 359.

⁴³⁶ HELLER, Agnes, **O Homem do Renascimento**, Lisboa: Presença, 1982, **apud.** Cf. SILVA,; SILVA, **ibid.**, p. 194.

⁴³⁷ FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**; São Paulo: Cia das Letras, 2004.

séculos XV e XVI, por pertencerem a contextos históricos bem diferentes. Para o historiador francês, na Idade Média, o homem está

(...) necessariamente diante de Deus. Funda seu valor sobre Deus. Por outro lado, sendo a Encarnação o centro do cristianismo, a imitação de Jesus Cristo, Deus feito homem, é a base obrigatória do humanismo medieval. Mas a humanidade medieval só lentamente chegou a esta conclusão⁴³⁸.

É importante destacar que esse humanismo medieval conheceu diversas etapas em seu desenvolvimento. Primeiramente, essa primeira fase, essa concepção do ser humano se dá em bases bíblicas, principalmente sobre o Livro de Jó que, desde o século VI lanças as balizas para a posição do homem diante do universo e diante, principalmente, de Deus. Nesta obra o personagem Jó é um homem justo, rico e muito saudável que, depois de um intrigante acordo entre Deus e o diabo, é “envolvido bruscamente numa sequência inexplicável de infelicidades, até chegar a extrema indignação e conhecer o desprezo”⁴³⁹. A ideia central aqui seria de que a postura do ser humano diante de Deus devia ser de completa humilhação ao que, no final, se converteria em reconciliação com o divino. Não é difícil notar aqui a imagem de um Deus que longe de ser ainda um pai amável (como descrito nos evangelhos) é mais um ser a ser temido e sempre oculto – não é por acaso que as representações iconográficas dessa ideia de Deus nessa época sejam a de uma mão que sai das nuvens para ditar as suas vontades⁴⁴⁰.

Mais tarde, próximo ao ano mil, essa imagem de Deus se modifica. Segundo Le Goff, “Deus sai das nuvens. Afirma-se como majestade. É um rei, um imperador”⁴⁴¹. Se agora a divindade se mostra como um soberano, o homem, diante dele, torna-se agora um súdito, mas não desprovido de uma identidade e de uma personalidade.

Em seguida, no século XII, ocorre outra mudança, quando as reflexões teológicas não mais se encerram dentro dos muros monacais, mas agora habitam escolas urbanas e episcopais. Não mais tendo como referência as relações severas trazidas pelo monaquismo ocidental no que diz respeito às relações entre Deus e o homem, fazendo uso de novas interpretações da literatura bíblica, “descobre-se” e

⁴³⁸ LE GOFF, Jacques, **Em busca da Idade Média**, 2006, p. 177.

⁴³⁹ LE GOFF, **Id.**.

⁴⁴⁰ Cf. LE GOFF, **Id.**.

⁴⁴¹ LE GOFF, **Ibid.**, p. 180.

valoriza-se a ideia do homem como imagem e semelhança de Deus: “*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*” (“façamos o homem a nossa imagem e semelhança”), extraída do Livro do Gênesis (Gn 1,6)⁴⁴². As consequências disso são enormes para a espiritualidade dessa época: Jesus, a segunda pessoa da Trindade, de agora em diante torna-se modelo de verdadeiro homem e não demorará muito para se tornar também um modelo principal para uma “teoria da santidade”. Em outras palavras, o ser humano, agora, é reabilitado, ele pode ser salvo e pode alegrar-se com essa esperança! Até os anjos parecem ter notado essa alegria e também eles sorriem (Fig.16) Essas metamorfoses teológicas resultaram numa nova concepção de ser humano, como se pode observar, e nessa descoberta também o corpo humano foi trazido à tona e considerado a partir de novas luzes. Para Le Goff,

(...) os séculos XII e XIII ofereceram magníficas representações de Jesus. Desde então, o humanismo medieval modifica sensivelmente a relação com o corpo, que deixa de ser o corpo humilhado do monaquismo. Imagem de Deus, o homem pode esperar transformar seu corpo sofredor em um corpo glorioso, como Francisco de Assis e, num grau menor, São Luís. Ainda que persista o cuidado de reprimir a fraqueza carnal, a pressão não é mais a mesma⁴⁴³.

Essa reflexão sobre o problema do corpo nesse humanismo medieval pode ser encontrado nos escritos de Francisco de Assis, já bem descrito pelos estudos de Angelita Visalli, quando acena que neles, num primeiro momento, o corpo é tido como um “inimigo” sempre pronto a perder a alma do homem; em seguida, para o santo de Assis, torna-se um “asno” cujo papel do ser humano é o de domar em seus instintos carnis; finalmente, já muito doente e já próximo da morte, Francisco descobre o seu corpo como “irmão” e a ele pede desculpas por todas as mortificações que lhe infligira durante a vida, tornando-o, agora, uma via para a salvação de sua alma⁴⁴⁴. Essas ambiguidades de São Francisco em relação ao corpo criam um espaço para o desenvolvimento do que seria um humanismo “tipicamente franciscano”⁴⁴⁵, nas palavras do filósofo espanhol, Antonio Merino. Para ele, esse humanismo medieval, principalmente o nascido no século XII, pode se

⁴⁴² Cf. LE GOFF, *Id.*.

⁴⁴³ LE GOFF, *Ibid.*, p. 181.

⁴⁴⁴ Cf. VISALLI, Angelita Marques, **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**, 2003, p. 149 s.

⁴⁴⁵ Cf. MERINO, Antonio, **Humanismo franciscano**. Franciscanismo e mundo atual, 1999.

associar e lançar as bases para um novo modo de compreender o ser humano e suas relações com a natureza, com o outro e com Deus a partir das experiências espirituais vividas pelo santo assisiense e pelo primitivo movimento franciscano.

É verdade que, para Merino, o Humanismo, “mais que um sistema, uma doutrina, uma política ou uma filosofia é um estilo de vida, um comportamento, um jeito de tratar o mundo”⁴⁴⁶. Uma das principais características desse ser humano pensado e vivido por Francisco é a condição daquele ser um “*homo viator*” (homem que caminha, um viajante). Esse homem, então, deve se colocar no mundo como peregrino e forasteiro⁴⁴⁷ que vive em contínuo êxodo, “é a alegria vivida, partilhada e comunicada. Mas, por sua vez, essa alegria pessoal e comunitária é a expressão de uma grande paz também esta pessoal e comunitária”⁴⁴⁸. Nesse sentido, a base desse humanismo franciscano, como fruto de uma época, é a Encarnação de Jesus, onde Deus se torna palpável e humano, possível de ser imitado trilhando-se os seus *vestigii*, e a principal expressão dessa experiência é que o ser humano só vale enquanto relação, ou, nas palavras de Merino, “nenhum irmão deve ser mais que o outro, mas todos serão menos sem o outro”⁴⁴⁹.

Esse humanismo pensado e experimentado não só nas escolas de Teologia e nos grandes centros urbanos dessa época, reflete-se, influencia e é influenciado pelo contributo franciscano sempre em construção: um humanismo pautado por um pensamento luminoso e sereno, em que o homem

(...) não é só razão, não é só trabalho, não é só adoração, não é só biologia, não é só palavra, mas é, além disso, festa, celebração, espontaneidade, fantasia, criatividade. (...) o homem franciscano, quer reze, quer pense, quer trabalhe, quer fale, quer se divirta, caracteriza-se por seu peculiar modo de ser, de fazer e de comportar-se. Modo que se traduz na amabilidade, na acolhida, no tom otimista e na índole alegre. É realista, mas não dramatiza, Conhece a debilidade humana mas não desespera, mas espera, porque ama, e o amor é sempre uma autêntica festa⁴⁵⁰.

Não é difícil notar que esse humanismo “urbano”, associado a uma antropologia tipicamente franciscana é fortemente marcado pela alegria. Fato que se

⁴⁴⁶ MERINO, *Ibid.*, p. 27.

⁴⁴⁷ Cf. 2 Cel 59.

⁴⁴⁸ MERINO, *Op. Cit.*, p. 32.

⁴⁴⁹ MERINO, *Ibid.*, p. 174.

⁴⁵⁰ MERINO, *Ibid.*, p. 291.

pode observar analisando-se com cuidado as fontes documentais produzidas nos meios minoritários do século XIII, como se verá nas páginas a seguir, tendo sempre como referência os modos como os primeiros biógrafos do santo de Assis lidavam com o tema da alegria e as ambiguidades em torno ao riso.

As relações entre a alegria, a riso e esse humanismo “urbano” são tratadas pela primeira vez por Tomás de Celano, o primeiro biógrafo de Francisco, em sua *Vita beati sancti Francisci*, escrita em 1229, ao narrar as aventuras vividas em sua juventude na comuna de Assis. Deste modo, narra as atitudes de Francisco quando ainda era jovem e “progredia miseravelmente acima de todos os seus coetâneos nas vaidades, sobressaía mais que o necessário como instigador de males e competidor na extravagância”⁴⁵¹. É curioso que o texto latino use o termo “rival em loucuras” (*aemulator stultitiae*), pois é nesse contexto de uma vida desregrada que Celano expõe um Francisco inclinado ao riso, um riso também ele “urbano”:

(...) Causava admiração a todos e esforçava-se por ultrapassar os outros no fausto da vanglória, nos jogos, nas extravagâncias, *nas palavras jocosas e frívolas*⁴⁵², nas canções, nas vestes macias e amplas⁴⁵³.

O texto latino traz a interessante expressão “*in scurrilibus et inanibus verbis*” (nas palavras divertidas e vãs). Segundo Amós Coêlho da Silva e Aírto Ceolin Montagner, o adjetivo “*scurrilis*, -e” pode ser traduzido por “de histrião, de bobo, bufonesco, divertido, gracioso”, mas vale a pena conferir o termo também em sua forma substantivada, “*scurrilitas*, -tatis”, que, por sua vez também pode ser traduzida como escárnio⁴⁵⁴, ou rir com escárnio, com zombaria. Novamente, Georges Minois recorda que esse riso zombador, o riso mal, “é, ao mesmo tempo, um riso físico, barulhento, sem graça, que sacode o corpo - o *risus cacchinis*”⁴⁵⁵. Já de antemão, o que intriga é que “o riso seja um fenômeno ao mesmo tempo espiritual e físico, ao encontro do espírito e da matéria. O bom riso é aquele que dá pouco espaço ao aspecto físico”⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ “*Immo super omnes coetaneos suos vanitatibus male proficiens, incentor malorum et aemulator stultitiae abundantius exsistebat*” (1 Cel 2,2)

⁴⁵² Itálico nosso.

⁴⁵³ “*Admirationi omnibus erat et in pompa vanae gloriae praeire caeteros nitebatur, in iocis, in curiosis, in scurrilibus et inanibus verbis, in cantilenis, in vestibis mollibus et fluidis*”. (1 Cel 2,3)

⁴⁵⁴ Cf. SILVA, Amós Coêlho; MONTAGNER, Aírto Ceolin, **Dicionário latino-português**, 2009, p. 429.

⁴⁵⁵ MINOIS, **Op. Cit.**, p. 232.

⁴⁵⁶ MINOIS, **Id.**.

É claro que neste contexto específico, traduzir “*in scurrilibus verbis*”, como palavras de escárnio, seria equivocado, uma vez que, na sequência, o próprio biógrafo esclarece que Francisco era “um homem que agia muito humanamente, habilidoso e muito afável, embora para a própria insensatez”⁴⁵⁷. Portanto, Celano faz questão de apresentar um jovem Francisco que podia até viver uma vida insensata, mas que era dotado de uma personalidade gentil e polida.

Esse humanismo presente nos textos franciscanos estende-se até os relatos de milagres feitos pelo santo onde a alegria é referida ao corpo humano que recobra sua saúde.

Assim, por motivos didáticos, Celano destaca uma parte de sua obra só para tratar desses eventos miraculosos - o *Tractatus de Miraculis* - e também neles deixa entrever que tipo de alegria expressam os fiéis envolvidos nesses casos. Aconteceu que uma vez, andando próximo ao povoado de Arezzo, Francisco, já muito enfermo, foi posto montado em um cavalo. Uma mulher grávida, que estava sofrendo risco de morte pelas dores que sentia, soube que o santo passaria por ali e ficou ansiosa esperando que por ali passasse. Foi então que os frades tiveram que alterar sua rota e o santo pediu que um frade de nome Pedro devolvesse o animal ao dono, e assim teve que passar com o cavalo por Arezzo. Vendo o animal sem ninguém que o montasse, ficou a mulher muito triste e ela e os seus perguntaram ao dito frade se ele tinha alguma coisa que Francisco havia tocado. Desta maneira,

(...) depois que demoraram muito a procura dessas coisas, finalmente encontraram as rédeas do freio que ele tivera na mão ao cavalgar, e retirando o freio da boca do cavalo em que montara o santo pai, colocaram sobre a mulher as rédeas que ele tocara com as mãos; ela, depois de ter sido removida do perigo, deu a luz com alegria e saúde [*cum gaudio peperit et salute*]⁴⁵⁸.

Em outra ocasião, Celano narra um milagre em Gúbio e que tem um desfecho muito curioso. Havia uma mulher que tinha ambas as mãos paralisadas e muito sofria com isso. Quando soube que Francisco estava na cidade, correu para ele e,

⁴⁵⁷ “(...) homo tamen humanius agens, habilis et affabilis multum, licet ad insipientiam sibi.” (1 Cel 2,4).

⁴⁵⁸ “Cumque in his diu quaerendo facerent moram, demum invenerunt freni habenas, quas ipse manu tenuerat equitando, extrahentesque frenum ex equi ore, cui sanctus pater insederat, posuerunt supra mulierem habenas, quas propriis manibus contrectaverat ipse; quae incontinenti, remoto periculo, cum gaudio peperit et salute”. (1 Cel 63,11).

com o rosto aflito e cheio de tristeza, e, mostrando as mãos contraídas, pediu que as tocasse. Francisco, então,

“(...) movido por compaixão tocou as mãos dela e curou-as. E, imediatamente, a mulher, voltando alegre para casa [*mulier domum rediens laetabunda*], fez com as próprias mãos um bolo de queijo e ofereceu ao santo homem, E ele, recebendo caritativamente um pouco do mesmo bolo, mandou a mulher comer o restante com a família⁴⁵⁹.

Nestes dois exemplos, percebe-se uma alegria cujas raízes são bem distintas dos casos analisados mais acima, isto é, não se relacionam estritamente nem com o plano extático, ou seja, a partir de uma relação de ordem mística com o divino. Trata-se aqui de uma alegria muito humana, simplesmente, de um corpo doente que fica novamente saudável! Há certamente o fator espiritual – afinal, é um milagre! – mas um fator cuja única consequência é a alegria de se recobrar a saúde corporal.

Ainda sobre a relação alegria/milagre há um episódio muito divertido narrado com estilo por Celano. Conta-se que um menino chamado Mateus, da cidade de Todi, jazia como morto já há vários dias em sua cama. Sua mãe, então fez uma promessa, de joelhos, a São Francisco. Mal havia acabado de rezar o menino ficou curado e,

(...) assim que começou a melhorar, a mãe dele interrogou-o, dizendo: Filho, quem te curou?” E ele, balbuciando, respondia: “Ciccu, Ciccu”. E interrogavam-no de novo: “De quem és servo?” E ele respondia novamente: “Ciccu, Ciccu”. Pois, por causa da tenra idade, não conseguia falar corretamente e, por isso, dividia pela metade o nome do bem-aventurado Francisco, falando desta forma⁴⁶⁰.

Mesmo que nem o termo “alegria”, nem muito menos o riso estejam literalmente presentes, é impossível não deixar de notar certo humor na cena, bem como imaginar ao menos um discreto sorriso que devia arrancar de seus primeiros leitores ou ouvintes.

⁴⁵⁹ “*Qui pietate permotus, manus eius tetigit ac sanavit. Statimque mulier domum rediens laetabunda, caseatam unam propriis manibus fecit, ipsamque obtulit sancto viro. Ipse vero parumper ex eadem caseata charitative susci-piens, reliquum iussit mulierem cum familia manducare*”. (1 Cel 67, 4-6).

⁴⁶⁰ “*Protinus namque ut convalescere coepit, interrogavit eum mater eius dicens: “Quis te liberavit, fili?” Et ille balbutiendo respondebat: “Ciccu, Ciccu”. Et iterum interrogabant: “Cuius es servus?” Qui et denuo respondebat: “Ciccu, Ciccu”. Non enim poterat propter infantiam plene loqui, et ideo nomen beati Francisci sic loquens dimidiabat*”. (1 Cel 139, 4-6).

Interessante notar que essa alegria não encontra repouso apenas em corpos doentes que são curados, mas, nas mãos de Celano, agora no *Memoriale in desiderio animae*, de 1248, essa alegria pode servir até de “arma” psicológica contra tentações as quais estes mesmos corpos são submetidos. Na verdade, Celano parece tecer uma espécie de “teoria da alegria” em torno a Francisco, construindo um esquema, em que Deus está para a alegria assim como o diabo está para a tristeza. Chega mesmo a dedicar um capítulo a esse tema, como se pode ver a seguir, ao dizer que o santo

(...) afirmava que o remédio mais seguro contra as insídias e astúcias do inimigo é a alegria espiritual. Dizia, pois: “o demônio então exulta acima de tudo, quando pode surrupiar ao servo de Deus a alegria de espírito. Ele leva um pó que possa jogar o mais possível nas pequenas frestas da consciência e sujar a candura da mente e a pureza da vida. Mas, quando a alegria espiritual enche os corações, em vão a serpente derrama o veneno letal. Os demônios não podem ofender o servo de Cristo, quando o virem repleto de santa alegria. Quando porém, o espírito está choroso, desolado e tristonho, é facilmente absorvido pela tristeza ou levado a alegrias vãs⁴⁶¹.

Como se pode constatar, o remédio sugerido contra os ataques diabólicos é a alegria espiritual (*spirituale laetitia*), esta bem diferente e contrária às alegrias vãs (*vana gaudia*) que, por sua vez, além de não ser um remédio torna-se um dos sinais de que o maligno conseguiu o que desejava: se não consegue instaurar a tristeza, ao menos distrai o frade (ou o cristão) daquilo que seria a “verdadeira” alegria, cumulando-o de pequenos prazeres.

A exortação de Francisco para com essa que considerava a “verdadeira” alegria era-lhe tão cara que “evitava cuidadosamente a falsa, sabendo que se deve amar com fervor o que aperfeiçoa e fugir com não menos vigilância do que corrompe”⁴⁶². Essa “falsa” alegria sempre foi um problema para os primeiros biógrafos franciscanos, principalmente quando dela tem que tratar ao narrar a juventude do santo, como foi visto acima. Entretanto, a *Legenda trium sociorum*, de

⁴⁶¹“*Tutissimum remedium contra mille inimici insidias vel astutias laetitiam spiritualem sanctus iste firmabat. Dicebat enim: “Tunc potissimum exultat diabolus, cum gaudium spiritus servo Dei potest subripere. Pulverem portat, quem quantumlibet parvis aditibus conscientiae possit inicere, mentisque candorem et vitae munditiam sordidare. Sed laetitia”, inquit, “spirituali corda replente, in vanum effundit serpens letale venenum. Non possunt daemones offendere Christi famulum, ubi eum viderint sancta iucunditate repletum. Quando vero flebilis est animus, desolatus et moerens, facile vel absorbetur tristitia, vel ad gaudia vana transmittitur”*. (2 Cel 125)

⁴⁶²“(…) ineptam studiose vitabat, sciens ferventer diligendum quod perficit, nec minus vigilanter quod inficit fugiendum. (2 Cel 130,1)

1247, talvez a biografia que mais se dedica a detalhar os feitos do jovem assisiense antes de iniciar sua trajetória espiritual, possa dar mais alguns elementos para essa reflexão. Como foi acenado acima, entre as intenções do autor da *LTC* estava o de redimir uma imagem negativa que Celano havia dado a cidade de Assis em sua *Vita beati Francisci*, quase vinte anos antes, descrevendo-a como sendo um dos fatores da vida devassa de Francisco. Assim, esse maior cuidado em apresentar com mais precisão o funcionamento das estruturas e costumes citadinos, nas quais o santo viveu em sua juventude, acabou por oferecer elementos mais sutis de sua personalidade pouco trabalhadas nas legendas anteriores.

Como na maioria (se não todas) das biografias deste período, também na *LTC* Francisco é apresentado em sua alegria habitual percorrendo sua cidade em meio a festas e serenatas com os amigos. Entretanto, é a primeira vez que tal alegria se desdobra também ao trabalho exercido por ele junto ao seu pai – mostrando outro aspecto da vida urbana, o mercador - como se descreve a seguir:

(...) depois que se tornou adulto e perspicaz de inteligência, exerceu o ofício do pai, isto é, o comércio, mas de uma maneira muito diferente, pois era mais alegre e liberal [*hilarior et liberalior*] do que ele, aficionado aos divertimentos e aos cânticos [*iocis et cantibus*], percorrendo a cidade de Assis de dia e de noite em companhia dos que eram iguais a ele, muito pródigo em gastar, a ponto de dissipar, em banquetes e outras coisas, tudo o que podia ter e lucrar⁴⁶³.

Apesar de o autor desejar amenizar e construir uma imagem mais “positiva” não só da vida urbana mas também dos pais de Francisco, a descrição de seu pai, Pedro de Bernardone pouco ou nada foi alterado desde a primeira *Vita*, de Celano, isto é, sua avareza, típica de um mercador que vê sua posição social em ascensão no século XIII italiano. Mas, Francisco “de modo diferente” (*dissimiliter*), não coadunava nem com essa avareza paterna, uma vez que era “pródigo em gastar” (*in expendendo largissimus*⁴⁶⁴), nem a personalidade severa própria de um homem de negócios, já que era “mais alegre” (*hilarior*). Obviamente, o adjetivo “*hilarior*” utilizado aqui não se refere a uma alegria do tipo “espiritual”, mas, antes, ligada a um

⁴⁶³ “*Hic, postquam fuit adultus et subtilis ingenii factus, artem patris id est negociationem exercuit, sed dissimiliter valde quoniam ipso hilarior et liberalior, deditus iocis et cantibus, civitatem Assisii die noctuque circuiens sibi similibus sociatus, in expendendo largissimus adeo ut omnia quae habere poterat et lucrari in comestionibus aliisque rebus consumeret*”. (*LTC* 2, 2-3)

⁴⁶⁴ Importante salientar que a “largueza” ou essa generosidade nos gastos era uma das virtudes típicas do cavaleiro ideal.

jovem muito “aficionado aos divertimentos e aos cânticos” [*iocis et cantibus*], típicos da vida urbana. Na sequência, a narrativa insiste em apresentar um Francisco muito gentil e educado, a tal ponto de se propor jamais responder com grosseria a quem quer que lhe dissesse palavras vergonhosas, já que “era brincalhão e alegre”⁴⁶⁵ (*iocosus et lascivus*). Novamente, o autor prefere os termos “*iocosus*” e “*lascivus*” aos termos “*gaudium*” e “*laetitia*”, mais ao gosto Celano⁴⁶⁶, aproximando mesmo a alegria ao simples prazer do brincar e do jogar.

Essa alegria associada ao brincar e aos prazeres humanos e urbanos, bem acentuadas na LTC, sofre uma metamorfose radical nas narrativas de Boaventura de Bagnoregio, em sua *Legenda Maior*, publicada em 1263. Vale dizer que enquanto as legendas anteriores tratam do filho de Pedro de Bernardone, em sua fase juvenil, como uma espécie de “ignorante” das coisas de Deus, por estar perdido em festas e outros prazeres mundanos, a *Legenda Maior* inova neste ponto, dando ao jovem habilidades e faculdades de quem já tem em si as virtudes próprias para ser um grande santo, sendo seu processo de conversão apenas um desabrochar dessas capacidades inatas:

Havia um homem na cidade de Assis, de nome Francisco, cuja memória é abençoada, pelo fato que Deus, prevenindo-o benignamente com suaves bênçãos, tanto arrancou o com clemência dos perigos do presente quanto o cumulou profusamente com os dons da graça celeste. Pois, como na juventude tivesse sido educado em coisas vãs entre os frívolos filhos dos homens (...) não seguiu a petulância da carne entre os jovens lascivos – conquanto fosse efusivo nas alegrias [*nec inter lascivos iuvenes, quamvis effusus ad gaudia, post carnis petulantiam abiit*] (...) ⁴⁶⁷.

Como se pode observar, já de início, Boaventura até admite que Francisco era dado a “efusivas alegrias”, mas já deixa definido que, mesmo assim, não se perdia *inter lascivos juvenis*. Com tal posicionamento, estipulava-se, então, que tons ganhariam a alegria e o riso na *Legenda Maior*. Uma alegria que pouco ou nada se aproximaria do “*lascivus*”, da alegria que brota da “petulância da carne” (*carnis*

⁴⁶⁵“(…) cum sic esset iuvenis iocosus et lascivus, proposuit turpia sibi dicentibus minime respondere”. (Cf. LTC 3,1)

⁴⁶⁶1 Cel 5,2-3.

⁴⁶⁷ “Vir erat in civitate Assisii, Franciscus nomine, cuius memoria in benedictione est, pro eo quod Deus ipsum in benedictionibus dulcedinis benigne praeveniens, et de praesentis vitae periculis clementer eripuit et caelestis gratiae donis affluenter implevit. Etenim, cum inter vanos fuerit hominum filios iuvenili aetate nutritus in vanis (...) nec inter lascivos iuvenes, quamvis effusus ad gaudia, post carnis petulantiam abiit (...)”. (LM I, 1). Para as citações da *Legenda Maior*, o algarismo romano refere-se ao capítulo, enquanto o número cardinal aponta para o parágrafo.

petulantia). Ao que parece, agradava mais ao teólogo de Bagnoregio uma alegria que fosse fruto, também ela progressiva, de um desenvolvimento sempre ascendente do espírito que parte em busca de Deus. Essa atitude “desumanizadora” de São Francisco de Assis elaborada por Boaventura tornou-se, deste modo, uma nota dissonante na literatura hagiográfica deste período. Como se sabe, com a publicação da *Compilatio Assisiensis* (como se verá na sequência) alguns anos depois a morte do autor da *Legenda Maior*, já em fins do século XIII, resgata essa alegria de Francisco como um homem de “carne e osso”, e não tanto como um santo.

Em suma, pode-se dizer que este humanismo “urbano” promovido nos séculos XII e XIII soube oferecer muitos elementos aos primeiros hagiógrafos franciscanos, elementos estes que se expressariam no tipo de alegria que Francisco de Assis devotaria às criaturas, à natureza, à beleza e até a dimensão lúdica do ser humano.

4.2. A NATUREZA E A BELEZA: UMA ALEGRIA “TOCÁVEL”

Tanto Francisco, por seu amor à natureza e por sua inclinação à reflexão da humanidade de Cristo, quanto as primeiras gerações de frades que, em seus diversos modos de apostolado desdobravam, sistematizavam ou adaptavam as sensibilidades de seu fundador, buscaram propôr novos modos do ser humano se relacionar com os homens, com as coisas e a natureza, e com Deus. Para Agostino Gemelli, a “vida-poema de Francisco suscitou no século XIII uma miríade de histórias repetidas dos conventos às praças e das praças às lareiras”⁴⁶⁸. Já de início, a santidade de Francisco inspirou as composições de poetas litúrgicos, como por exemplo, Tomás de Capua (+1243), que era cardeal de Santa Sabina, e Raniero Cappoccio de Viterbo, também cardeal em Santa Maria em Cosmedin. Não se poderia esquecer do mais famoso dentre esses poetas, frei Juliano de Spira (+1250), mestre da capela do Rei de França, que compôs uma pequena *Vita Sancti Francisci* e um *Officium Sancti Francisci* onde, em dois versos, resume a imagem que retinha do santo: *vir catholicus et apostolicus*; e também, *Franciscus evangelicus*.

⁴⁶⁸ GEMELLI, Agostino, *Il francescanesimo*, 2000, p. 87.

Mas não só as biografias de Francisco inspiraram escritores e artistas da época. Seu pensamento e suas sensibilidades, por exemplo, em relação à pobreza “personificada” – a sua *Domina Paupertas* – fizeram nascer o *Commercium dominae Paupertatis cum divo Francisco*, atribuído a Frei João de Parma⁴⁶⁹ - em que o santo é representado subindo a montanha, acompanhado de seus companheiros, qual cavaleiro em busca de sua dama, a “Senhora Pobreza”, que no topo armara sua morada⁴⁷⁰. Esta obra, aliás, provavelmente tenha inspirado uma parte da Divina Comédia, de Dante (1265-1321) e os afrescos de Giotto (1267-1337) expostos na Basílica de São Francisco, em Assisi⁴⁷¹. Para Gemelli, até São Boaventura de Bagnoregio⁴⁷² deixou-se marcar por tais sensibilidades:

Seguindo Francisco a Belém, São Boaventura reconstruiu na imaginação isso que o Santo reproduziu de fato em Greccio, e escreve o *De quinque festivitibus pueri Iesu*, em cujos particulares da concepção e a da primeira infância do Redentor são penetrados com o intuito paterno, representados com ardor de artista, referidos a vida interior com profundidade de mestre de espírito; seguindo São Francisco ao Calvário, reconstrói isso que revive em La Verna e escreve o *Lignum vitae* e o *Vitis Mystica*, descrição plástica, impressionante da Paixão de Jesus (...)⁴⁷³

Numa época de profundas mudanças como foram os séculos XII e XIII, sentimentos aparentemente contrastantes, pareciam se tocar. Difícil não recordar o personagem Guilherme de Baskerville, de Umberto Eco, ao responder uma inquietação de seu noviço, Adso de Melk, quando desabafa que “nesses tempos difíceis, um sábio tinha o dever de pensar coisas contraditórias entre si”.⁴⁷⁴ Talvez seja este o caso de outro poeta franciscano, o italiano Jacopone da Todi⁴⁷⁵ que trazia em seus versos elementos terríveis, recheados de outros apocalípticos, e ao mesmo tempo de uma suavidade admirável. Sabia compreender as tensões entre o corpo e alma, entre os vivos e os mortos; sabia percorrer com ardor e elegância as

⁴⁶⁹ Ministro geral da *Ordo Minorum* de 1247 a 1257.

⁴⁷⁰ Cf. **Sacrum Commercium**, In: TEIXEIRA, Márcio (org.), **Fontes franciscanas e clarianas**, 2014, p. 1456-1484.

⁴⁷¹ Cf. GEMELLI, O. Cit., p. 88.

⁴⁷² Teólogo, místico e ministro geral da *Ordo Minorum* de 1257 a 1274.

⁴⁷³ GEMELLI, O. Cit., p. 89.

⁴⁷⁴ ECO, Umberto, **O nome da rosa**, 2009, p. 56.

⁴⁷⁵ Jacopone da Todi (1230-1306) era um espírito inquieto admitido na Ordem franciscana como irmão leigo (não-sacerdote). Optou pela via do mais austero ascetismo e sendo tocado pelo que chamou de “santa loucura”, foi perseguido e excomungado pelo papado, sendo só mais tarde perdoado por Benedito XI.

fronteiras entre o que havia de mais sombrio no ser humano e a sublimidade em torno do amor, onde a alma parece se desfazer em danças paradisíacas “sobre os hiatos infernais”⁴⁷⁶. Jacopone da Todi não é apenas o poeta da dor e do ardor da Paixão, mas é também o poeta do sentimento humano, bem expresso em sua *Dona di paradiso* e em sua *Stabat Mater*. Se este último versifica sobre o papel de Maria no momento da crucificação de Jesus, no Gólgota, o poeta também é capaz de se desdobrar em versos ternos ao falar da maternidade da Virgem:

Vejamos o menino
a vacilar no feno
e os braços descobertos
estender a ela no seio
e esta o recobre
o melhor que pode ao menos
dando o leite
dentro de sua boquinha⁴⁷⁷.

Difícil ficar indiferente à tamanha singeleza de detalhes. A plasticidade que Jacopone dá à cena do menino que quer mamar e de sua mãe que coloca o seio “*entro la sua bocchina*” é reflexo da mesma sensibilidade que Francisco teve ao encenar o célebre presépio de Greccio, em que desejava ver como o “menino ficava entre o boi e o burrinho”⁴⁷⁸.

Essa sensibilidade ardente de Jacopone, feita de estupor e fascínio por tudo, tornou-se um dos ecos suscitados por um estranhamento que se tornou louvor em Francisco, que parecia só poder render gratidão ao seu Criador se fosse pela via do toque, dos cheiros, do olhar. Aqui não há como não se referir ao celebrado “Cântico das Criaturas ou Cântico do Irmão Sol”, que acabou por ser considerada a primeira obra poética da literatura italiana. A sonoridade e a simplicidade sublime dos versos podem ainda ser sentidas no texto original, composta, provavelmente entre o inverno (europeu) de 1224 e o verão de 1225 (Fig.8):

Altissimu onnipotente bon signore⁴⁷⁹,

⁴⁷⁶ Cf. GEMELLI, **Op. Cit.**, p. 92.

⁴⁷⁷ *Veggiamo il bambino/ Gambettare nel fino/ E le braccie scoperte/ Porgere ad ella in seno/ Et essa lo recobre/ E meglio che può almeno,/ Mettendolo la poppa./ Entro la sua bocchina.* (DA TODI, Jacopone, In: GEMELLI, **Id.**)

⁴⁷⁸ Cf. 1 Cel 84-87.

⁴⁷⁹ “Altíssimo, onipotente, bom Senhor, teus são o louvor, a glória, a honra e toda bênção./ Só a ti, Altíssimo, são devidos; E homem algum é digno de te mencionar./ Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente o senhor Frei Sol, que é dia e nos ilumina por ele./4 E ele é

tue so le laude la gloria e l'honore et onne benedictione.

Ad te solo, altissimo, se konfano
et nullu homo ene dignu te mentovare.

Laudato sie, mi signore, cun tucte le tue creature,
spetialmente messor lo frate sole,
lo qual' è iorno, et allumini noi per loi.

Et ellu è bellu e radiante cun grande splendore,
de te, altissimo, porta significatione.

Laudato si, mi signore, per sora luna e le stelle,
in celu l'ài formate clarite et pretiose et belle.

Laudato si, mi signore, per frate vento,
et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,
per lo quale a le tue creature dai sustentamento.

Laudato si, mi signore, per sor aqua,
la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta.

Laudato si, mi signore, per frate focu,
per lo quale enn'allumini la nocte,
ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte.

Laudato si, mi signore, per sora nostra matre terra,
la quale ne sustenta et governa,
et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.

Laudato si, mi signore, per quelli ke perdonano per lo tuo amore,
et sostengo infirmitate et tribulatione.

Beati quelli ke 'l sosterrano in pace,
ka da te, altissimo, sirano incoronati.

Laudato si, mi signore, per sora nostra morte corporale,
da la quale nullu homo vivente pò skappare.

Guai a quelli, ke morrano ne le peccata mortali:
beati quelli ke trovarà ne le tue sanctissime voluntati,
ka la morte secunda nol farrà male.

belo e radiante com grande esplendor; de ti, Altíssimo, carrega a significação. / Louvado sejas, meu Senhor, pela Irmã Lua e as Estrelas, no céu as formaste *claritas* e preciosas e belas. / Louvado sejas, meu Senhor pelo Frei Vento, pelo ar, ou nublado ou sereno, e todo o tempo, pelo qual às tuas criaturas dás sustento. / Louvado sejas, meu Senhor pela Irmã Água, que é muito útil e humilde e preciosa e casta. / Louvado sejas, meu Senhor, pelo Frei Fogo pelo qual iluminas a noite, e ele é belo e alegre e vigoroso e forte. / Louvado sejas, meu Senhor, por nossa Irmã a mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz frutos diversos e coloridas flores e ervas. / Louvado sejas, meu Senhor, pelos que perdoam por teu amor, e suportam enfermidades e tribulações. / Bem-aventurados os que as suportam em paz, que por ti, Altíssimo, serão coroados. / Louvado sejas, meu Senhor, por nossa Irmã a Morte corporal, da qual nenhum homem vivo pode escapar. / Ai dos que morrerem em pecados mortais! Felizes os que ela achar conformes à vossa santíssima vontade, porque a morte segunda não lhes fará mal! / Louvai e bendizei a meu Senhor (cfr. Dn 3,85), e dai-lhe graças, e servi-o com grande humildade". (Cnt).

Laudate et benedicete mi signore,
et rengratiate et serviateli cun grande humilitate⁴⁸⁰.

Como assinala Gemelli, este cântico de louvor favoreceu um contato mais direto com o povo “e continuou a transformar a sequência latina na lauda vulgar, que pela língua e pela melodia respondia melhor a nova espiritualidade”⁴⁸¹. Nessa dinâmica, o canto sacro tomou as notas das canções de amor. Não se tratava, obviamente, de um processo de profanação, pois em paralelo existia outra bem mais profunda que vinha ao encontro com a mulher e do amor que produzia o fato literário fundamental do assim chamado “*stil nuovo*” italiano. Em linhas gerais esse novo estilo traçava, segundo E. Iáñez, “uma doutrina do amor numa base filosófica essencialmente neo-platônica e unindo, em perfeita harmonia, conteúdo e forma”⁴⁸². Numa famosa canção de Guido Guinizelli (1230-1276), intitulada *Al cor gentil ripara sempre amore*, o autor identifica o amor com a gentileza antes sempre ligada à “nobreza” feudal, como se pode ler em um de seus escritos:

A gentileza é qualidade essencial da alma em potência, que se manifesta gentileza em acto só quando pousa na alma a luz e a chama do amor, uma espécie de luz intelectual [...] Como os anjos contemplando Deus recebem valor para mover as suas esferas, assim o apaixonado coração gentil ao contemplar a beleza da mulher amada recebe virtude para falar com gentileza⁴⁸³.

A contribuição franciscana em relação ao belo não influenciou somente a literatura dos séculos XIII e XIV, também a arquitetura e as artes plásticas foram tocadas por esta nova espiritualidade. As antigas igrejas de arquitetura românica tomam linhas mais finas, e a forma de “T” (Tau)⁴⁸⁴ começa a se juntar a forma de cruz latina nas construções das basílicas. Também os símbolos apocalípticos, os animais deformados, os monstros, os diabos que decoravam, em baixo-relevo, essas construções, aos poucos vão cedendo lugar a uma linha mais simples, onde

⁴⁸⁰ DALARUN, Jacques. **II Cântico di Frate Sole**. Francesco d'Assisi riconciliato, 2015, p. XXII.

⁴⁸¹ GEMELLI, **Op. Cit.**, p. 93.

⁴⁸² IÁÑEZ, E., **História da literatura**. A Idade Média, 1989, p. 293.

⁴⁸³ IÁÑEZ, **Ibid.**, p. 294.

⁴⁸⁴ O símbolo do Tau (T) já estava presente na literatura bíblica; é a última letra do alfabeto hebraico e sua única menção é em Ezequiel 9,1-7: “Passa pela cidade, por Jerusalém, e marca com o Tau a fronte dos homens que gemem e choram por todas as práticas abomináveis que se cometem”. Na Idade Média era símbolo de tomada de um santo propósito, de busca de perfeição e de penitência. Francisco de Assis gostava de assinar suas cartas com este símbolo. Cf. Bilhete a Frei Leão.

as paredes lisas são preparadas agora para receber os afrescos⁴⁸⁵. Mesmo sendo mais pobres que os baixos-relevos, os afrescos deixavam florir sua beleza, como belas se mostram essas linhas de Gemelli, ao descrever as mudanças inspiradas pela nova cosmovisão franciscana:

[Assim também] em todas as outras artes o inferno se afasta, o paraíso de avizinha e se humaniza, o Crucifixo prevalece sobre o Juiz e sobre o Triunfante em uma nova expressão de perdão, a Anunciada se ajoelha investida pelo mistério da Encarnação, a Mãe divina desce do trono cravejado de jóias, se curva sobre um Menino que sorri (...) ⁴⁸⁶.

Muitos desses afrescos, por sua vez, representaram Francisco em várias igrejas espalhadas pela Itália, já no século XIII, sendo a mais famosa, certamente, a basílica de São Francisco, em Assis, onde se encontram as obras de Cimabue (1240-1302) e seu discípulo Giotto (1267-1337), entre outros pintores que também quiseram honrar o santo com seus dons artísticos (Fig.19). Ainda hoje há um costume de dizer que um dos afrescos de Cimabue (Fig. 18), por exemplo, pintado na parte inferior da referida basílica, seria um “retrato fiel” do santo de Assis. Entretanto, afirma o franciscanista italiano, Stanislao da Campagnola, que na melhor das hipóteses tais imagens, hoje já tão alteradas em sua tinta original, poderia resultar “mediada por um texto literário, não de uma observação direta de Francisco que Cimabue não poderia ter, nem de uma iconografia anterior que, a julgar pelas conhecidas, mostra evidentes influências bizantinas”⁴⁸⁷. Assim, as imagens e afrescos de Francisco eram sempre renovados porque novas eram as memórias que a todo momento – como mostra a história da hagiografia franciscana – se colhiam e se escreviam sobre o santo Assisiense. É preciso ter consciência que a primeira fase da iconografia franciscana não se deve somente ao sentimento de admiração pela santidade de sua vida, mas se deve também à presença intensamente ativa e confiada, recebida e organizada pelos franciscanos no seio de uma sociedade envolvida numa nova era cultural⁴⁸⁸ e sua sede de uma vivência espiritual.

⁴⁸⁵ Cf. GEMELLI, **Op. Cit.**, p. 95.

⁴⁸⁶ GEMELLI, **Id.**.

⁴⁸⁷ DA CAMPAGNOLA, Stanislao, **Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV**, 1999, p. 289.

⁴⁸⁸ Cf. DA CAMPAGNOLA, **Ibid.**, p. 291.

Analisando o olhar de Francisco de Assis sobre a natureza Felice Moretti faz questão de demonstrar que nem sempre essa relação se dava no plano simbólico ou abstrato. Para o franciscanista italiano:

(...) a linguagem e a gestualidade do Santo são inequívocas. Ele vê a natureza e tudo isso que está na natureza assim como essa o é. São os mesmos companheiros a testemunhá-lo. Francisco não é culto a ponto de se pôr o problema da simbologia ou da magia, e também se o fosse, não se lhe seria postos igualmente, sensível como era a acolher a essência das coisas. Ele é muito mais atento a “literalidade” das coisas por não pensar que “o sol é o sol”, que o passarinho é o passarinho e que suas asas lhe servem para voar sem se adiar ao desejo dinâmico de elevação e de sublimação; era-lhe estranho todo alegorismo ou simbólico que superasse o fluir concreto das coisas⁴⁸⁹.

Essa compreensão “concreta” que Francisco possuía das criaturas que o rodeavam ajuda a entrever em que bases se dava a alegria que o santo expressava ao se relacionar com estas. Muitas são as narrativas⁴⁹⁰ que mostram isso nas biografias medievais e até em tempos hodiernos. A fim de exemplificar isso, basta se ater nas duas principais biografias sobre o santo – a *Vita beati sancti Francisci* e a *Legenda Maior* – que muitas vezes serviram de bases para outras obras literárias e artísticas contemporâneas.

Assim, é Celano quem primeiro apresenta essa temática tão cara a formação do imaginário franciscano de todos os tempos. Um dia, enquanto caminhava pelo Vale de Espoleto, viu Francisco um bando de diversas aves. Então, “porque era homem de fervor muito grande e tinha afeto de compaixão e doçura também para com todas as criaturas inferiores e irracionais, correu alegremente até elas [*alacriter cucurrit ad eas*], tendo deixado os companheiros na estrada”⁴⁹¹. É interessante notar mais uma vez o uso do termo “*alacer*”, indicando que não se tratava de uma alegria passiva, mas de uma alegria ativa, que se movimenta, que é vivaz.

Por sua vez, se a *Legenda Maior* – em razão de suas intenções – jamais representa Francisco brincando, prefere transferir essa dimensão jocosa às criaturas. São os animais, especialmente, que expressam o sentimento de alegria através do brincar. Assim, uma vez quando o santo ganhou de presente um peixe

⁴⁸⁹ MORETTI, **Op. Cit.**, p. 97.

⁴⁹⁰ Cf. a alegria e o tema das criaturas na *Vita beati francisci*: 1 Cel 58,10; 1 Cel 61; 1 Cel 80.

⁴⁹¹ “(...) *quia homo maximi fervoris erat, magnum etiam circa inferiores et irrationabiles creaturas pietatis atque dulcedinis gerens affectum, alacriter cucurrit ad eas, in via sociis derelictis*” (1 Cel 58,3).

vivo, como fazia de costume, o chamou de irmão e o recolocou na água junto ao barco, “mas o peixe brincava [*ludebat*] na água diante do homem de Deus e, como que atraído pelo amor dele, de forma alguma se afastou do barco, sem antes lhe fosse dada por ele uma licença com a bênção (Fig.4)”⁴⁹².

Os exemplos se multiplicam no texto boaventuriano: como no episódio em que também ganha uma ave aquática e não desejando fazê-la cativa e recebendo esta “a licença com a bênção, demonstrou alegria com um gesto do corpo, e voou”⁴⁹³ (Fig.3); ou quando pregando aos passarinhos estes “comportando-se de um modo admirável, começaram a esticar o pescoço, a estender as asas, a abrir o bico e a olhar atentamente para ele”⁴⁹⁴. Esse brincar, como expressão de alegria representada pelas criaturas, é destacado inclusive na ocasião da morte do santo. Tendo este exalado seu último suspiro (Fig. 1),

(...) as cotovias, que gostam da luz e têm horror às trevas dos crepúsculos, na hora da passagem do santo homem, quando já era o crepúsculo da noite que viria, vieram em grande multidão acima do teto da casa. Ficaram muito tempo dando voltas com uma alegria inusitada, dando um testemunho tão bonito quanto evidente da glória santo, que costumava convidá-las ao louvor divino⁴⁹⁵.

Por fim, como pode ser observado, essa alegria do santo de Assis diante das criaturas, da natureza, além de ter um fundamento teológico, pautado numa vívida experiência espiritual de que Deus é a fonte também da Beleza, também tinha uma faceta paupável e muito humana de se sentir prazer diante do mundo criado. Essa alegria nem sempre se deu numa relação de simples respeito e admiração pela natureza, mas, muitas vezes, traduziu-se em expressões lúdicas - talvez, uma das facetas mais interessantes de Francisco - que não poucas vezes inspiravam o riso em seus leitores que, nem por isso, deixavam de ficar edificadas.

⁴⁹² “*Piscis vero coram viro Dei in aqua ludebat, et quasi amore ipsius allectus, nullatenus recessit a navi, nisi prius ab eodem cum benedictione licentia sibi data*”. (LM VIII, 8)

⁴⁹³ “*Suscepta itaque cum benedictione licentia, gestu corporis quoddam praeuens gaudium, avolavit*”. (LM VIII, 8)

⁴⁹⁴ “*Cum autem eis haec et his similia loqueretur, aviculae modo mirabili gestientes coeperunt extendere colla, protendere alas, aperire rostra et in illum attente respicere*”. (LM XII, 3)

⁴⁹⁵ “*Alaudae aves, lucis amicae et crepusculorum tenebras horrescentes, hora transitus sancti viri, cum iam esset noctis secuturum crepusculum, venerunt in multitudine magna supra tectum domus et diu cum insolita quadam iubilatione rotantes, gloriae Sancti, qui eas ad divinam laudem invitare solitus erat, tam iucundum quam evidens testimonium perhibebant*”. (LM XIV, 6)

4.3. O SANTO QUE SABIA BRINCAR: A DIMENSÃO LÚDICA

Para Johan Huizinga, em seu clássico “*Homo ludens*”, de 1938, além das nomenclaturas tradicionais para se tentar definir o ser humano como “homo sapiens” e “homo faber”, “existe uma terceira função, que se verifica tanto na vida humana como na animal, e é tão importante como o raciocínio e o fabrico de objetos: o jogo”⁴⁹⁶. Esse aspecto lúdico, para o autor, está além de ser um fenômeno humano fisiológico ou psicológico, mas deve ser lido no campo das relações que transcendem a si mesmo. Isso ocorre porque o lúdico, o jogo,

é uma função significativa, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa “em jogo” que transcende a necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa. (...) Seja qual for a maneira como o considerem, o simples fato de o jogo encerrar um sentido implica a presença de um elemento não material em sua própria essência⁴⁹⁷.

Mesmo que para os objetivos deste estudo, o termo latino “*ludens*” não seja compreendido nem usado em seu *strictus sensus* – o jogar - mas em sua forma mais abrangente de “brincar” em suas múltiplas dimensões relacionais, é importante lembrar que na Idade Média os jogos estiveram muito presentes e que nem sempre eram vistos de modo positivo seja pela Igreja, seja pelas autoridades civis. Jean-Michel Mehl, ao analisar os jogos medievais em seus aspectos materiais com suas regras e práticas, assinala que

(...) as autoridades eclesiásticas veem nelas uma encarnação do mal. Os jogos são perda de tempo, dom divino por excelência, atividades de distúrbios morais e sociais diversos, eles afastam de Deus e dos labores que se fazem a serviço do próximo. (...) Os jogos que permitem a intervenção do azar, quer dizer, todos aqueles que podem aparecer ao mesmo tempo como meios de tentar Deus e como atividade usurária, devem ser severamente proscritos⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ HUIZINGA, Johan, **Homo ludens**, 2008, prefácio.

⁴⁹⁷ HUIZINGA, **Ibid.**, p. 03.

⁴⁹⁸ MEHL, JEAN-MICHEL, verbete “**Jogo**”, In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, **Dicionário Temático Medieval**, v. II, p. 34.

Entretanto, como bem nota o autor, mesmo diante dessa rigidez frente a prática de jogos, a Igreja “difícilmente convence, também em razão das fraquezas do próprio corpo eclesial face as seduções do jogo”⁴⁹⁹.

Dentre os argumentos sobre a desconfiança em relação ao jogo, está o de que este “afasta de Deus” e do “próximo”. Entretanto, na literatura franciscana medieval, mesmo que em alguns hagiógrafos este aspecto lúdico seja visto como algo a ser negligenciado ou silenciado, em geral os autores não se furtam a narrar episódios em que essa ludicidade da vida de São Francisco ao invés de afastar de Deus e da caridade para com os homens, torna-se um veículo não só de aproximação, mas mesmo uma expressão edificante e profundamente espiritual nascida da alegria contagiante do santo assisiense. Segundo Merino, para Francisco, Deus

(...) não representava o negativo nem o triste da vida, não era símbolo da lei que proíbe, nem era a negação humana. Deus supunha a afirmação humana, a possibilidade do homem, o caminho da própria realização espiritual. Deus, para Francisco, era uma festa, um gozo, uma celebração⁵⁰⁰.

Diversas são, deste modo, as narrativas em torno da dimensão lúdica de Francisco e dos primórdios do movimento franciscano. Algumas representam essa ludicidade nos “jogos” que o santo fazia no eixo “alegria/provação”, ou como “atleta de Cristo”, outras em suas brincadeiras ou astúcias nos mais variados contextos, outras em expressões enigmáticas repletas de plasticidade que ele falava para relatar suas vivências espirituais.

Na *Vita beati sancti Francisci*, por exemplo, ainda no início deste processo de conversão, Celano fala da alegria que o jovem sentiu, após ter se escondido numa gruta para rezar, de ter recebido uma revelação que se apresentou como resposta para suas perguntas: “encheu-se de tão grande alegria [*repletus est gaudio*] que, não se contendo de contentamento [*quod non se capiens prae laetitia*], mesmo não querendo, proferia algumas coisas aos ouvidos dos homens”⁵⁰¹. Mesmo que tanto essa alegria (*gaudium*) quanto esse contentamento (*laetitia*) fossem frutos de uma

⁴⁹⁹ MHEL, JEAN-MICHEL, **Id.**.

⁵⁰⁰ MERINO, **Op. Cit.**, p. 297.

⁵⁰¹ “(...) antequam deinceps repletus est gaudio, quod non se capiens prae laetitia, etiam nolens, ad aures hominum aliquid eructabat”. (1 Cel 7,2).

revelação divina, é interessante observar que se transformam, por meio da pena de Celano, em uma brincadeira quando seus amigos lhe perguntam o motivo desse semblante “apaixonado”:

“(…) julgavam que ele quisesse casar-se e, interrogando-o, diziam: “Francisco, queres casar-te?”. Ele, respondendo, dizia-lhes: “Casar-me-ei com a mais nobre e mais bela esposa, como jamais haveis de ver, a qual beleza excede as outras e pela sabedoria supera a todas”. E, de fato, a esposa imaculada de Deus é a verdadeira Religião que ele abraçou, e o tesouro escondido é o reino dos céus, que com tanto desejo ele buscou (...)”⁵⁰².

É evidente que quando Celano escreve sua *Vita*, a *Ordo Minorum* já tem vinte anos de existência e que é a partir desse dado e dessa chave-de-leitura que interpreta essa “esposa” (*sponsa*) como sendo a própria Ordem (*Religio*). Porém, o que chama a atenção é o fato de um Francisco que se diverte ocultando sua experiência espiritual de seus amigos, expressando-se em parábolas. É ainda dentro desse caminho de conversão que, ao ouvir um trecho dos evangelhos que falava sobre o envio dos discípulos de Jesus, Francisco, mais uma vez, não cabe em si de contentamento, julgando, finalmente, ter descoberto a resposta sobre como dirigir sua vida, corre a por em prática tudo que ouviu, “transbordando de alegria” [*superabundans gaudio*].⁵⁰³

Nos dois últimos casos relatados logo acima, observa-se que o tema da alegria, mesmo que Celano não o relacione com o riso propriamente dito, têm algo em comum: o jogo, o brincar, o lúdico. No primeiro episódio, não querendo revelar aos outros os motivos reais de sua mudança de conduta, diverte-se falando-lhes em enigmas – “vou me casar com a esposa mais bela!” -, no segundo, o jogo se dá na próprio meio de se buscar qual a vontade de Deus para com ele; faz uso de uma prática supersticiosa já condenada pela Igreja naquela época: a *Sortes*

⁵⁰² “Putabant homines quod uxorem ducere vellet, ipsumque interrogantes dicebant: “Uxoremne ducere vis, Francisce?” Qui respondens eis aiebat: “Nobiliorem et pulchriorem sponsam quam unquam videritis ducam, quae caeteris forma praemineat et sapientia cunctas excellat”. Et equidem immaculata Dei sponsa est vera religio quam suscepit, et thesaurus absconditus est regnum caelorum, quod tanto desiderio exquisivit.” (1 Cel 7, 5-7)

⁵⁰³ “Festinat proinde pater sanctus, superabundans gaudio (cfr. 2Cor 7,4), ad impletionem salutaris auditus, nec moram patitur aliquam praeterire quin operari devotus incipiat quod audivit.” (1 Cel 22, 3-4)

*sanctorum*⁵⁰⁴, que, basicamente, tratava-se de abrir três vezes, ao acaso, algum livro da Sagrada Escritura a fim de ver nelas respostas, como um oráculo.

O fato é que, em diversas narrativas, Tomás de Celano relaciona a alegria ao lado lúdico do santo de Assis. Felice Moretti, em sua interessante pesquisa intitulada *Dal ludus alla laude* [Do jogo ao louvor], reafirma a importância da dimensão lúdica em um nível pessoal e social. Para o italiano, “o jogo é muito mais sério que o trabalho: (...) é jogando que o homem simula a sua posse do mundo e ritualmente, simbolicamente, o realiza: (...) o *homo ludens* é importante ao lado do *homo cogitans* e do *homo faber*”⁵⁰⁵.

Assim, na ocasião em que ainda era perseguido pelo pai, Pietro de Bernardone, por desperdiçar seu dinheiro e tecidos finos, atirando-os aos pobres pela janela de sua casa, tendo-se escondido por dias num esconderijo, decidiu que se comportava como um covarde, e assim “levantou-se imediatamente sem hesitação, ligeiro e alegre [*festinus et alacer*], levando à frente o escudo da fé para lutar pelo Senhor, munido com as armas de grande confiança, tomou o caminho em direção a cidade”⁵⁰⁶. Nesse fragmento, o biógrafo utiliza não os termos latinos mais comuns como “*gaudium*” ou “*laetitia*” para alegria, mas o adjetivo “*alacer, -cris, -cre*”, que se refere mais propriamente a uma alegria vivaz e fogosa⁵⁰⁷, ou em outras palavras, a uma alegria de um guerreiro que vai a luta. Nesta mesma linha, ao narrar o dramático episódio de Francisco que se despe diante de seu pai, do bispo de Assis (Guido II⁵⁰⁸) e de todos os cidadãos, Celano o compara a um atleta⁵⁰⁹: “Eis que agora o nu luta com o nu e, tendo desprezado todas as coisas que são do mundo, lembra-se tão somente da justiça divina”⁵¹⁰.

⁵⁰⁴ A *Sortes Sanctorum* trata-se de uma prática de religiosidade popular que comporta ordinariamente a escuta da missa, a oração em comum e o abris o livro ao acaso. Desbonnets afirma que tal prática foi condenada por sete concílios (de Vannes, em 465 a Treves, em 1310). Cf. DESBONNETS, Théophile, **Da intuição à instituição**, 1987, p. 22 e nota 14.

⁵⁰⁵ MORETTI, **Op. Cit.**, p. 14.

⁵⁰⁶ “*Surrexit itaque protinus impiger, festinus et alacer et ad praeliandum pro Domino scutum fidei praeferens, magnaefque fiduciae armis munitus, versus civitatem aggressus est viam* (...)” (1 Cel 11,1).

⁵⁰⁷ SILVA; MONTAGNER, **Op. Cit.**, p. 29.

⁵⁰⁸ Guido II foi eleito bispo de Assisi no ano de 1204.

⁵⁰⁹ Para Le Goff, isso “(...) não é apenas um meio de participar das modas culturais de seus contemporâneos leigos. Essa linguagem exprime uma interiorização do heroísmo guerreiro que caracteriza a religiosidade de seu tempo. O santo da alta Idade Média era o atleta de Deus, o santo do século XIII é o cavaleiro de Deus” (LE GOFF, 2001, p. 226).

⁵¹⁰ “*Ecce iam nudus cum nudo luctatur, et depositis omnibus quae sunt mundi (cfr. 1Cor 7,33), solius divinae iustitiae memoratur.*” (1 Cel 15, 6)

É interessante observar que o tema de Francisco como “atleta de Cristo” já utilizado nas narrativas de Celano, recebe na *Legenda Maior* um tratamento diferente. Boaventura não se satisfaz em apenas retomar os trechos contidos em suas fontes celanenses, mas os organiza também a partir de seu esquema “*initium-progressus-consummatio*”. Em outras palavras, o Francisco “atleta” não é apenas um guerreiro que supera as provações, mas um guerreiro que percorre uma corrida, num trajeto bem determinado. Assim, retomando o relato de Celano, no início (*initium*) de sua conversão, enquanto era perseguido pelo pai, “porque era um novo atleta de Cristo, (...) escondeu-se numa gruta secreta”⁵¹¹. Nesta passagem, o *novus athleta* parece apontar mais para um atleta ainda pouco treinado, isto é, no início de um caminho, uma vez que se esconde de medo, do que para a novidade em sentido próprio. Na sequência, a mesma *Legenda* traz um elemento novo em relação a perícopo de 1 Cel 10, da qual retira o conteúdo. Enquanto a sua fonte celanense nada fala sobre o sentimento de covardia expresso por Francisco, Boaventura faz uso desse artifício para sublinhar o *initium* de uma performance de um santo ainda “destreinado” que repleto de alegria [*laetitia*], começou a censurar-se a si mesmo de covardia e pusilanimidade”, e tendo deixado a gruta (...) tomou o caminho para a cidade de Assis”⁵¹². Por sua vez, no capítulo sobre a “Canonização e a transladação” (Cap. XV) do corpo de São Francisco, Boaventura novamente exalta seu biografado a partir da *consummatio*, ou seja de um atleta que finaliza sua corrida, sem deixar de exaltar também a ordem religiosa por este criado:

Francisco, servo e amigo do Altíssimo, fundador e guia da Ordem dos Frades Menores, mestre da pobreza, exemplo de penitência, arauto da verdade, espelho da santidade e modelo de toda perfeição, prevenido pela graça, num progresso gradual chegou das coisas ínfimas as mais elevadas⁵¹³.

Voltando-se, mais uma vez às narrativas celanenses, embora pareça agradar ao hagiógrafo o tema do lúdico que concede a Francisco uma imagem guerreira ou ao menos atlética, dando-lhe um sentido mais grave, não faltam ocasiões em que

⁵¹¹ “*At ipse, quia novus Christi erat athleta, (...) in quadam occulta fovea se abscondit (...)*” (LM II, 2).

⁵¹² “*Igitur excessiva quadam completus laetitia, coepit de pusillanimitatis ignavia semetipsum arguere, relictaque fovea et abiecto pavore, versus civitatem Assisii viam aggressus est*”. (LM II, 4)

⁵¹³ “*Franciscus igitur, servus et amicus Altissimi, Ordinis Minorum Fratrum institutor et dux, paupertatis professor, poenitentiae forma, veritatis praeco, sanctitatis speculum et totius evangelicae perfectionis exemplar, superna praeventus gratia, ordinato progressu ab infimis pervenit ad summa*”. (LM XV, 1).

apresente um santo *ludens* em contextos mais “divertidos”. É o caso, por exemplo, em que já doente, desejou muito comer uma galinha e o fez com gosto, porém,

(...) tendo retomado e algum modo forças do corpo, entrou na cidade de Assis. E depois que chegou á porta da cidade ordenou a um irmão que estava com ele que lhe amarrasse uma corda ao pescoço e assim o arrastasse como a um ladrão por toda a cidade, clamando e dizendo com voz de arauto: “Eis! Vede o glutão que se engordou com carnes de galinha, que ele comeu, estando vós a ignorar”⁵¹⁴.

Como se pode ver, tal aspecto lúdico de Francisco, posto em destaque por Celano, talvez encontre sua melhor forma na plasticidade e dinamicidade com que gosta de expressar sentimentos de alegria. A teatralidade, a gestualidade do corpo parece ser o *modus* por excelência com o qual o santo de Assis mais se sente à vontade quando lhe faltam palavras para explicitar seus sentimentos mais profundos. Uma vez, estando em Roma para resolver questões relativas à sua Ordem, sentiu o desejo de pregar ao papa e aos cardeais ali reunidos. Um cardeal, de nome Hugolino⁵¹⁵, sabendo disso, ficou ao mesmo tempo feliz e temeroso, pois embora conhecendo a fama de Francisco, era também ciente de sua simplicidade. Mesmo assim, foi-lhe dada a licença e ele

(...) colocando-se de pé diante de tão grandes príncipes, (...), começou a falar intrepidamente. E, na verdade, falava com tanto fervor de espírito que, não se contendo de alegria, quando proferia a palavra com a boca, movia os pés como que a dançar, não como quem zomba [*non ut lasciviens*], mas como quem se inflama no fogo do amor divino, não movendo ao riso, mas arrancando pranto e dor.⁵¹⁶

Como bem notou André Luis Miatello, tal gesto de dançar não deve ser ingenuamente classificado como típico de um homem “simples” que desconhecia as

⁵¹⁴ “*Accidit namque quadam vice, cum infirmitate gravatus aliquantulum pullorum carnium comedisset, resumptis utcumque corporis viribus, introivit Assisii civitatem. Cumque pervenisset ad portam civitatis, praecepit cuidam fratri qui cum eo erat, ut funem collo eius ligaret et sic eum quasi latronem per totam traheret civitatem, voce praeconis clamans et dicens: “Ecce, videte gluttonem, qui impinguatus est carnibus gallinarum, quas vobis ignorantibus, manducavit”*” (1 Cel 52, 4-5).

⁵¹⁵ Aquele que mais tarde se tornaria o cardeal protetor da *Ordo Minorum* e papa com o nome de Gregório IX, o mesmo que canonizou Francisco de Assis em 1228.

⁵¹⁶ “*Qui coram tantis principibus assistens, licentia et benedictione suscepta, intrepidus loqui coepit. Et quidem cum tanto fervore spiritus loquebatur, quod non se capiens prae laetitia, cum ex ore verbum proferret, pedes quasi saliendo movebat, non ut lasciviens, sed ut igne divini amoris ardens, non ad risum movens sed planctum doloris extorquens*” (1 Cel 73, 4-5).

regras de oratória vigentes. De fato, a pregação supunha que o orador pudesse usar de recursos dramáticos para cativar seu público, sobretudo quando este era menos letrado. Assim, o uso de elementos gestuais não era exclusividade de Francisco e, por conseguinte, o que deve causar estranhamento, no caso descrito Celano, não é propriamente o fato de o santo saltar ou dançar enquanto pregava, “mas o fato de que fazia isso diante de um público culto para o qual os costumes da arte não previam a necessidade de demonstrações tão plásticas, visto que os espectadores, pela cultura que tinham, seriam capazes de compreender a pregação pela força da própria palavra”⁵¹⁷. Além disso, Celano faz questão de sublinhar que o santo dançava “sem malícia, mas ardendo no fogo do amor de Deus e não movendo ao riso” (*non ut lasciviens, sed ut igne divini amoris ardens, non ad risum movens*),

Dentre as narrativas celenenses que mais destacam essa ligação entre alegria e lúdico na vida do santo de Assis e, certamente, a que mais marcou o imaginário popular por séculos, foi a encenação de um presépio vivo na cidade de Greccio, ocorrida em 1223 (Fig.9). Francisco movimentava seus frades e toda a cidade, tanto os cidadãos quanto os animais, a prepararem o nascimento do Menino Jesus, só porque desejava ver com seus próprios olhos como a criança ficou na manjedoura entre o boi e o burrinho⁵¹⁸. Depois de ver tudo preparado, o santo “viu e alegrou-se”⁵¹⁹. Também a emoção dos que assistem a cena é notada por Celano quando narra que estas “chegam ao novo mistério e alegram-se com novas alegrias [*novis gaudiis adlaetantur*]. O bosque faz ressoar as vozes, e as rochas respondem aos que se rejubilam”⁵²⁰. E depois de celebrarem o natal em Greccio, “terminada finalmente a solene vigília, cada um voltou com alegria [*cum gaudio*] a própria casa”⁵²¹. Nesta narrativa, especialmente, é difícil dizer até que ponto Celano faz uma distinção entre uma alegria “carnal” e uma alegria “espiritual”; primeiro, porque ora se trata de uma expressão do santo e ora das pessoas ali presentes; segundo, porque ambas as conotações parecem realmente se fundir uma na outra no autor.

Se Celano, em sua *Vita beati Francisci*, lê o santo também como um “atleta de Deus”, não é difícil identificar um desdobramento dessa noção na relação

⁵¹⁷ MIATELLO, Op. Cit., p. 103.

⁵¹⁸ Cf. 1 Cel 84, 6ss.

⁵¹⁹ “(...) *vidit et gavisus est*”. (1 Cel 85,3).

⁵²⁰ “*Adveniunt populi et ad novum mysterium novis gaudiis adlaetantur. Personat silva voces et iubilantibus rupes respondente*”. (1 Cel 85, 7).

⁵²¹ “*Finiuntur denique solemnes excubiae et unusquisque cum gaudio ad propria remeavit*”. (1 Cel 86, 9).

alegria/provação. Não é um atleta que combate com rosto triste, mas um guerreiro que luta e passa pelas provações com “*vultus alacer*”, com semblante alegre, confiante. O biógrafo já de início defende a tese de que “aquele que tem por preceito alegrar-se nas tribulações [*in tribulatione gaudere*] não pode, por meio de açoites ou de cadeias, desviar-se da reta intenção da mente e do seu modo de ser nem tirado fora do rebanho de Cristo”⁵²². Ao narrar as perseguições feitas pelo pai a Francisco, Celano distingue bem dois momentos da parte do segundo: o medo e a coragem.

Assim, quando o jovem Bernardone junta forças para enfrentar a cólera do pai, Celano conta que este “pelo nome de Cristo sofreria alegremente [*gaudenter*] todos os males”⁵²³. Na sequência, exigida sua presença na praça de Assis a fim de restituir publicamente todos os bens que desperdiçara do pai, “ele não apenas não recusou a fazê-lo, mas também, alegrando-se muito [*multum gaudens*], apressou-se com espírito pronto a fazer o que lhe fora pedido”⁵²⁴. Insistindo na imagem de um Francisco sempre disposto a lutar consigo mesmo e *cum gaudio*, Celano narra o episódio em que o santo, ainda no início de sua trajetória de conversão, cai nas mãos de bandidos e como reage:

Vestido agora com andrajos aquele que outrora usava escarlate, ao caminhar por um bosque e cantar louvores ao senhor em língua francesa, de repente ladrões caíram sobre ele. Perguntando-lhe eles com espírito feroz quem ele era, o homem de Deus respondeu com confiança à plena voz, dizendo: “Sou o arauto do grande Rei! Que vos importa?”, E eles, batendo nele, atiraram-no em um lugar cavado, cheio de muita neve, dizendo: “Fica aí, ó grosseiro arauto de Deus!”. E ele, revolvendo-se daqui e dali. Sacudindo de si a neve, depois que eles se retiraram, saltou para fora da fossa e, alegrando-se com grande júbilo [*et magno exhilaratus gaudio*], começou a cantar em alta voz pelos bosques louvores ao Criador de todas as coisas.⁵²⁵

⁵²² “*Non enim per flagella et vincula potest a mentis recta intentione declinare ac statu, nec a Christi grege abduci, cui praecipitur in tribulatione gaudere*”. (1 Cel 12, 6)

⁵²³ “(...) *pro Christi nomine gaudenter mala omnia subiturum*”. (1 Cel 13,6)

⁵²⁴ “*Quod non solum ipse non renuit, sed et multum gaudens prompto animo acceleravit facere postulata*”. (1 Cel 14, 5)

⁵²⁵ “*Iam enim cum semicinctiis involutus pergeret, qui quondam scarulaticis utebatur, et per quamdam silvam laudes Domino lingua francigena decantaret, latrones super eum subito irruerunt. Quibus ferali animo eum, quis esset, interrogantibus, confidenter vir Dei plena voce respondit dicens: “Praeco sum magni Regis! Quid ad vos?”. At illi percutientes eum, in defosso loco pleno magnis nivibus proiecerunt dicentes: “Iace, rustice praeco Dei!”. Ipse vero se huc atque illuc revolvens, nive a se discussa, illis recedentibus, de fovea exsilivit, et magno exhilaratus gaudio, coepit alta voce per nemora laudes Creatori omnium personare.*” (1 Cel 16, 1-4)

Celano sustenta esse jogo “alegria/provação” até o fim de sua narrativa e até as últimas consequências. Ao narrar, por exemplo, seu biografado já agonizante no fim de sua vida, sofrendo com as dores que sempre teve em seu aparelho digestivo e já praticamente cego, pela primeira vez, depois da conversão e já aclamado pelo povo como um santo, o autor chega representá-lo rindo: “Ó homem duas vezes mártir, que rindo e alegrando-se [*qui ridens et gaudens*]⁵²⁶, tolerava de muito boa vontade o que era a todos penoso e insuportável olhar”. Obviamente, não se trata aqui do riso de escárnio e irreverente ou do “o *risus cum cacchinis*, o riso amplo, acompanhado de agitação corporal”⁵²⁷, como bem distingue Le Goff, uma vez que o próprio contexto dramático não sustentaria tal interpretação, mas um riso que nasce da confiança típica de um atleta que completou sua corrida, aquele riso “que exprime a alegria do cristão e que deve ser moderado, quase silencioso, próximo do sorriso”⁵²⁸.

É importante notar que na obra celanense mesmo quando não há ocasiões de provação feita ao santo, criava ele mesmo situações para se exercitar na humildade. Assim, quando as pessoas o exaltavam pelo seu modo de viver e de pregar, chamava um irmão e com ele combinava um jogo quase insólito:

“Digo-te por obediência que me injuries asperamente e fales a verdade contra as mentiras deles”. E quando aquele irmão, conquanto contra vontade, o chamava de grosseiro, mercenário e inútil, sorrindo e aplaudindo muito [*subridens et applaudens plurimum*], ele respondia: “Que o Senhor te abençoe, porque falas as coisas mais verdadeiras; pois, tais coisas convém que ouça o filho de Pedro Bernardone”⁵²⁹.

Para Le Goff, a língua latina teve muita dificuldade em formar a palavra, *subrisus*, e ela foi assimilada aos poucos; “por muito tempo *subrisus* não significou” sorriso” e sim “riso à socapa”, “riso furtivo”. Só se tornou “sorriso” após uma clara mudança de valores e comportamentos – talvez no século XII?⁵³⁰. O fato é que, não

⁵²⁶ “*O martyr et martyr, qui ridens et gaudens libentissime tolerabat quod omnibus erat acerbissimum et gravissimum intueri!*” . (1 Cel 107, 5)

⁵²⁷ LE GOFF, 2010, p. 286.

⁵²⁸ MINOIS, **Op. Cit.**, p. 232.

⁵²⁹ “*Vocabat quoque ad se fratrem aliquem, dicens ei: “Per obedientiam tibi dico, ut mihi duriter iniurieris et contra istorum mendacia vera loquaris”. Cumque frater ille, licet invitus, eum rusticum, mercenarium et inutilem diceret, subridens et applaudens plurimum, respondebat: “Benedicat tibi Dominus!”, quia verissima loqueris; talia enim decet audire filium Petri de Bernardone!*” (1 Cel 53, 6-8)

⁵³⁰ LE GOFF, Jacques, **O riso na Idade Média**, In: BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman, **Uma história cultural do humor**, 2000, p. 77.

é fácil dizer por que Celano, nesse fragmento, preferiu o verbo “*sub-ridere*” a “*ridere*”; na verdade, antes, é preciso se perguntar se fazia tal distinção semântica entre ambas.

O mesmo autor, vinte anos mais tarde, em seu *Memoriale*, em linhas gerais, parece dar continuidade ao tema do “*Franciscus ludens*”, no sentido daquele que luta como um guerreiro diante das provações e joga com vivacidade de atleta. É desta maneira que Celano o apresenta logo depois de dar o emblemático beijo (*osculum*) no leproso e de ter cuidado muitas vezes deles enquanto os servia num leprosário nos arredores de Assis, tomando “as coisas amargas como doces”⁵³¹ e preparando-se “valentemente [*viriliter*] para observar as demais coisas”⁵³². Em outra passagem, também omitida na primeira *Vita*, Celano expõe as raízes lúdicas do assisense e de como essa dimensão do jogo, como diversão com os amigos, devia ter sido muito forte em sua juventude. Um dia, Francisco

(...) andava por Assis para mendigar óleo para alimentar as lâmpadas da igreja de São Damião que naquele tempo ele restaurava. E, vendo uma multidão de pessoas a divertir-se [*ludentium*] diante da casa em que queria entrar, retirou-se cheio de vergonha. Mas, tendo dirigido seu nobre espírito ao céu, censura a própria covardia e assume o julgamento de si mesmo. Volta imediatamente a casa e, expondo com sinceridade diante de todos a causa de sua vergonha, como que ébrio de espírito, pede óleo em língua francesa e a adquire⁵³³.

Infelizmente, o verbo “*ludere,-eo*” utilizado por Celano, não é capaz de detalhar melhor em que exatamente essas pessoas se divertiam (algum jogo específico? uma conversa bem-humorada?), mas mostra claramente que Francisco sentiu vergonha de entrar, provavelmente, por se identificar muito com aquele tipo de ambiente. Entretanto, é curioso que, mesmo subtraindo-se àquela diversão, Francisco não perde seu aspecto lúdico, e pede seu óleo “em língua francesa” (*lingua gallica petit oleum*). O aspecto teatral do santo é retomado também nesta segunda biografia, como a recorda uma ocasião em que foi a Roma, ainda quando

⁵³¹ Test. 3.

⁵³² “*Sic amara pro dulcibus sumit, et viriliter ad reliqua servanda se parat*” (2 Cel 9,15).

⁵³³ “*Ibat una die per Assisium homo Dei, ut mendicaret oleum ad luminaria concinnanda in ecclesia Sancti Damiani, quam tunc temporis reparabat. Et videns hominum multitudinem ludentium ante domum consistere quam intrare volebat, rubore perfusus, retraxit pedem. Sed, illo suo nobili spiritu in caelum directo, propriam desidiā arguit et de semetipso sumit iudiciū. Revertitur statim ad domum, et libera voce coram omnibus verecundiae causam exponens, quasi spiritu ebrius lingua gallica petit oleum et acquirit*”. (2 Cel 13, 2-6).

jovem, e trocando as roupas luxuosas com um mendigo e coberto pelas vestes de um pobre, “no átrio da igreja de São Pedro, que é um lugar muito cheio de pobres, sentou-se alegremente entre os pobres [*inter pauperes laetanter resedit*] e, considerando-se um deles, comeu avidamente com eles”⁵³⁴.

Novamente, neste ponto sobre as provações, sempre enfatizando os degraus de perfeição cristã, também aqui retomando elementos da literatura hagiográfica franciscana que a precede, a *Legenda Maior* relaciona a provação com o tema da alegria. Assim, apresenta Francisco suportando as perseguições do pai “com alegria” (*gaudenter*)⁵³⁵, ou “exaltando de grande alegria”⁵³⁶ depois de cair nas mãos de ladrões. Por isso, Francisco julgava “estulto ser exaltado pelos aplausos mundanos, alegrava-se nas injúrias e entristecia-se nos louvores”⁵³⁷; pela mesma razão, dizia que não suportava palavras torpes ditas contra ele com “a mesma alegria do espírito e como o propósito de santidade de maneira alguma sou frade menor”⁵³⁸. Certa vez, narra Boaventura, Francisco chegou a desafiar o próprio demônio, como a demonstrar que, já “bem treinado” na via da perfeição (*progressus*), podia sentir alegria até nesse tipo de embate:

Dizia aos demônios: “Fazei o que podeis o quanto vos permite a mão do alto; e eu estou de pé preparado para suportar com toda alegria todas aquelas coisas que ele determinar”. Os demônios soberbos, não suportando esta firmeza de espírito, afastavam-se confusos”⁵³⁹.

Aqui, Boaventura parece retomar uma tradição dos antigos Padres da Igreja que, ao mesmo tempo que viam o riso como um fenômeno diabólico, ao considerar que o primeiro era fruto da Queda do ser humano, por isso parte de sua natureza, poderia, de algum modo, ser utilizado a serviço do bem.⁵⁴⁰ Minois acena para o fato

⁵³⁴ “*Cum tempore quodam Romam peregrinaturus adiret, paupertatis amore vestimenta delicata deposuit, et cuiusdam pauperis vestimentis obtectus, in paradiso ante ecclesiam Sancti Petri, qui locus ferax est pauperum, inter pauperes laetanter resedit, et velut unum ex ipsis se reputans, avide cum eis manducat*”. (2 Cel 8,3)

⁵³⁵ Cf. “(...) *se pro Christi nomine gaudenter mala omnia subitum*”. (LM II,3).

⁵³⁶ Cf. “(...) *magnoque exhilaratus gaudio*”. (LM II, 5).

⁵³⁷ “*Stultum proinde iudicans mundanis extolli favoribus, gaudebat de opprobriis et de laudibus tristabatur*”. (LM VI, 1).

⁵³⁸ “(...) *eadem mentis laetitia et eodem sanctitatis proposito haec verba audiero, frater Minor nequaquam sum*”. (LM VI, 5).

⁵³⁹ “*Ad daemones autem: ‘Facite quidquid in me valetis, maligni spiritus et fallaces! Non enim potestis, nisi quantum vos manus superna relaxat; et ego ad perferendum omnia, quae illa infligenda decreverit, cum omni iucunditate paratus assisto*”. *Quam mentis constantiam superbi daemones non ferentes, abscedebant confusi*”. (LM X, 3)

⁵⁴⁰ Cf. MINOIS, Georges, **História do riso e do escárnio**, 2003, p. 133.

de que, “além do riso de puro divertimento inocente, o mais discreto possível, há, de fato, um riso lícito que é a zombaria contra o mal”⁵⁴¹.

Além dos exercícios de provação, Francisco também expressa seu lado lúdico utilizando-se de astúcias. Como se sabe, o *Memoriale*, mesmo pensado para dar complementariedade à *Vita beati Francisci*, serviu também de resposta para a bula *Ordinem vestrum*, de Inocêncio IV e suas tentativas de amenização da Regra de 1223 (*Regula bullata*) no que diz respeito à pobreza e ao uso do dinheiro. Interessante notar como Celano se utiliza de artifícios também lúdicos – embora aqui, no sentido mais “pedagógico” – em ao menos duas narrativas, para admoestar seus leitores, os frades, a terem cuidado com o dinheiro.

Na verdade, Celano servira-se também daquilo que se conhecia como *exempla*⁵⁴², isto é, “uma narrativa capaz de servir de ilustração para um modelo de comportamento e de virtude. Era uma narração breve, dada como verídica e destinada a persuadir os ouvintes por meio de uma lição edificante”⁵⁴³. Como se pode ver, era um artifício mais conhecido entre os pregadores, mas que vez por outra era assimilada também por hagiógrafos. É interessante notar que o *exemplum* revelava “tanto as crenças impostas aos fiéis quanto os comportamentos e atitudes considerados condenáveis, fornecendo um quadro bastante rico dos costumes do período em que foram escritos”⁵⁴⁴, como se pode verificar na passagem a seguir.

Certa vez, um homem depositou um saco de moedas junto a uma cruz que ficava dentro da igreja da Porciúncula⁵⁴⁵. Um frade, tendo visto a atitude do homem, pegou o saco e o atirou pela janela. Ao ver que Francisco soubera do ocorrido e sabendo da proibição de sequer tocar em dinheiro, foi o dito frade até o santo e pediu perdão. Então, “o santo censura-o e repreende-o asperamente com relação ao dinheiro tocado. Ordena-lhe tomar o dinheiro da janela com a própria

⁵⁴¹ MINOIS, Id..

⁵⁴² Para José Mattoso, o *exemplum* era “uma narrativa breve a que os pregadores e moralistas do século XII e seguintes recorrem com grande frequência para ilustrarem os seus ensinamentos e exortações, de maneira a cativarem os ouvintes ou leitores e a facilitarem a captação de seu sentido ou a sua memorização”. (MATTOSO, J. Exemplo, In. LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. **Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

⁵⁴³ MACEDO, José Rivair, **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**, 2000, p. 106.

⁵⁴⁴ MACEDO, *Ibid.*, p. 107.

⁵⁴⁵ Era uma das igrejas em ruínas restauradas por Francisco. Era sua favorita por trazia como nome, Santa Maria dos Anjos. Em várias passagens, o *Memoriale* a representa com muito esmero e importância onde se guardava a pureza do projeto primitivo do santo.

boca e depositá-lo com a boca sobre o esterco de burro fora da cerca do eremitério”⁵⁴⁶.

Em outra ocasião, tendo Francisco e um companheiro encontrado uma boa quantia de dinheiro num pacote no meio do caminho, perto de Bari, e tendo o dito frade insistido com o santo a pegar o dinheiro a fim de distribuir aos pobres, este veementemente recusou a proposta. Já estavam longe quando o companheiro tentava ainda convencê-lo de que se tratava de uma boa ideia, quando o santo o convidou a voltar, pois queria mostrar-lhe algo (Fig.02). Encontraram, então, a dita bolsa ali onde a deixaram e Francisco, depois de ter feito uma oração, pede ao seu confrade que revire o pacote. Recebida a ordem,

(...) o irmão treme e fica estupefato e, já pressentindo não sei o quê, revolve no ânimo outras coisas do que as de costume. Finalmente, lançando fora a hesitação do coração pelo temor da santa obediência, toma a bolsa nas mãos. E eis que uma serpente não pequena, ao sair da bolsa, mostrou ao irmão o engano diabólico. E disse-lhe o santo: “Irmão, o dinheiro para nós, servos de Deus, nada mais é do que o demônio e uma cobra venenosa”⁵⁴⁷.

Mesmo que Frei Tomás, no *Memoriale*, se esforce, às vezes, por mostrar um Francisco preocupado e muitas vezes “carrancudo” ao tratar problemas como este dentro da Ordem, tendo diversas vezes que corrigir os frades com aspereza, não significa que a alegria característica do santo seja deixada de lado ao organizar as lembranças colhidas dos companheiros mais antigos. Tal alegria, ligada à dimensão lúdica também se manifestava tanto em sua sensibilidade quanto em sua expressividade estética. Certa vez, já no fim de sua vida, Francisco se demorava um tempo em Rieti para se tratar dos olhos. Sentiu desejo de ouvir música e pediu a um dos irmãos que sabia tocar cítara⁵⁴⁸ que lhe executasse algumas canções, dizendo:

“Irmão,(...) o capricho humano passou a usar para o prazer dos ouvidos os instrumentos musicais, outrora dedicados aos louvores divinos. Eu gostaria, portanto, irmão, que trouxesses em segredo

⁵⁴⁶ “*Arguit illum sanctus et de pecunia tacta durissime increpat. lubet eum, ore proprio de fenestra levare pecuniam, et extra septa loci ipsam ore suo super stercus ponere asininum*”. (2 Cel 65, 7-8)

⁵⁴⁷ “*Tremet frater et stupet, et nescio quid iam praesentens, alia quam solito animo volvit. Timore tandem obedientiae sanctae dubietatem abigens cordis, bursam manibus capit. Et ecce serpens non modicus de bursa exsiliens, diabolicam deceptionem fratri monstravit. Et ait sanctus ad eum: “Pecunia servis Dei, o frater, nihil aliud est quam diabolus et coluber venenosus”*”. (2 Cel 68, 13-15).

⁵⁴⁸ Este frade músico era, sem dúvida, frei Pacífico. Cf. P. ANGERS, Octavio de, **Du frère cithariste qui à Rieti se recusa**. EF 1932, p. 549-556.

uma cítara de empréstimo, com o qual fazendo um canto honesto, desses algum alívio ao irmão corpo cheio de dores”⁵⁴⁹.

Este pequeno relato termina dizendo que o dito frade recusou-se a obedecer por julgar tal desejo uma frivolidade da parte do santo. Francisco, então assentiu ao conselho dado e não mais tocou no assunto. Entretanto, na noite seguinte, ouviu o dedilhar de uma cítara ao longe, como alguém que se movia ao tocá-la. Como não viu ninguém, julgou o santo que fora visitado por algum músico “celestial”, demonstrando enorme prazer pelo ocorrido⁵⁵⁰. Merece destaque uma “trapalhada” feita pelo autor. Mesmo que Celano pareça querer disfarçar o desejo do santo em ouvir música, justificando que antes os instrumentos para tal serviam apenas para louvar a Deus e não para agradar os ouvidos humanos (Fig. 17), termina por dizer que Francisco queria sim ouvir uma canção para aliviar, dar um pouco de prazer ao seu corpo tomado de enfermidade, e que, se o frade músico não o quis satisfazer, Deus o quis e, assim, fê-lo.

É curioso como, narrando o mesmo episódio, Boaventura, em sua *Legenda Maior*, prefere fazer uma ruptura com a fonte da qual se inspira. Nela, esta história termina, então, dizendo que, à noite, Francisco ouvira a tal canção que provavelmente fora tocada por um anjo, já que não se via ninguém. Interessante notar que na versão de Boaventura, o frade citarista simplesmente desaparece:

(...) numa certa ocasião, atormentado o corpo pela vinda simultânea de muitas enfermidades, como ele tivesse tido o desejo de ouvir música para estimular a alegria do espírito, e estivesse claro que isto não aconteceria convenientemente por meio de obra humana, fez-se presente a deferência dos anjos para realizar o desejo do santo homem (...) ⁵⁵¹.

Na narrativa original, Celano introduz o leitor ao problema, dizendo que a música tinha sido criada para o louvor de Deus e que só com o passar do tempo foi

⁵⁴⁹ “Instrumenta quippe musica, divinis quondam laudibus deputata, in aurium voluptatem libido humana convertit. Vellem ergo, frater, ut secreto citharam mutuatus afferres”. (2 cel 126, 2-3)

⁵⁵⁰ Cf. 2 Cel 129, 6-10.

⁵⁵¹ “Cum enim tempore quodam, ex multarum infirmitatum concursu aggravato corpore, ad iucunditatem spiritus excitandam alicuius audiendi soni harmonici desiderium habuisset, nec idhonestatis decentia per ministerium fieri pateretur humanum, affuit Angelorum obsequium ad viri sancti placitum adimplendum”. (LM V, 11)

secularizada⁵⁵², reforçando sua teoria utilizando-se de Frei Pacífico para lembrar Francisco que não convinha dar, assim, prazer aos ouvidos. Boaventura, por sua vez, nem se quer toca nesse assunto, não se justifica ao leitor, mas vai direto ao ponto afirmando que o santo, de antemão, já sabe que não convém ouvir uma canção executada “por obra humana”, não precisa mais ser lembrado (como em Celano), expressando, desta forma certo tipo de “maturidade” de um homem já liberto dos prazeres carnavais e já tendo alcançado os mais altos degraus de perfeição espiritual.

Numa espécie de “terceira via”, a despeito do fato do santo ser reprimido por desejar ouvir música, a *Compilatio Assisiensis*, por sua vez, mesmo apresentando esse drama em Francisco, inova projetando o problema também para o companheiro citarista:

Certa vez, (...) disse, um dia, a um de seus companheiros, que, no século, sabia tocar cítara: “Irmão, os filhos deste século não entendem das coisas divinas; pois instrumentos como as cítaras, os saltérios de dez cordas e outros instrumentos, que eram usados nos tempos antigos pelos santos homens para louvar a Deus e consolar as almas, agora são usados por eles para a vaidade, o pecado e contra a vontade de Deus. Por isso eu gostaria que conseguisses em segredo com alguma pessoa honesta uma cítara com que me fizesses um verso honesto e com ela diremos coisas das palavras e louvores do Senhor, principalmente porque o corpo está aflito por grande doença e dor. Por isso eu gostaria, nesta oportunidade, de reduzir a própria dor do corpo para alegria e consolação da alma”. O frade respondeu-lhe: “Pai, fico com vergonha de ir buscar, principalmente porque as pessoas desta cidade sabem que no século eu sabia tocar cítara; temo que pensem que estou sendo tentado a ser citarista de novo”⁵⁵³.

O fato é que esses biógrafos parecem ter problemas para tratar essa alegria expressa em musicalidade pelo santo de Assis. Em outra passagem do *Memoriale*, apresenta Francisco cantando em francês e improvisando o que seria um “violino”

⁵⁵² “Instrumenta quippe musica, divinis quondam laudibus deputata, in aurium voluptatem libido humana convertit”. (2 Cel 126,2).

⁵⁵³ “Quodam tempore cum esset apud Reate beatus Franciscus et maneret in camera Tebaldi Sarraceni per aliquot dies pro infirmitate oculorum, quadam die dixit uni de sociis suis, qui noverat in seculo cytharizare: “Frater, filii huius seculi divina non intelligunt; quoniam instrumenta scilicet cytharas, psalteria decem cordarum et alia instrumenta, quibus sancti homines in antiquo tempore ad laudem Dei et consolationem animarum utebantur, ipsi ea ad vanitatem et peccatum contra voluntatem Domini utuntur. Vellem igitur ut secreto ab aliquo honesto homine cytharam acquireret, cum qua faceres michi versum honestum et diceremus de verbis et laudibus Domini cum ipsa, maxime quia corpus affligitur magna infirmitate et dolore. Unde vellem sub ista occasione ipsum dolorem corporis reducere ad letitiam spiritus et consolationem”. Respondit frater et dixit ei: “Pater, verecundor eam acquirere, maxime cum sciant homines istius civitatis me in seculo nosse cytharizare; timeo ne suspicentur me esse temptatum de cytharizando”. (Cass 66)

em meio ao bosque, quando se sentia tomado de grande alegria, embora, logo em seguida, tal sentimento se convertesse fácil em choro (Fig. 15):

De vez em quando, como vi com os [meus próprios] olhos, ele [Francisco] colhia do chão um pedaço de pau e, colocando-o sobre o braço esquerdo, mantinha pequeno arco curvado por um fio na mão direita, puxando-o sobre um pedaço de pau como sobre um violino e, apresentando para isso movimentos próprios, cantava em francês [cânticos] sobre o Senhor. Frequentemente, todas estas danças terminavam em lágrimas e este júbilo se convertia em compaixão para com a paixão de Cristo. Por isso, o santo dava contínuos suspiros e, com repetidos gemidos, elevava-se ao céu, esquecido das coisas inferiores que estavam [na sua] mão⁵⁵⁴.

Como se pode deduzir, parecia mesmo difícil para o autor celanense descrever com tranquilidade um santo como Francisco - que, por sua vez, deveria ser tomado como modelo de perfeição para as novas gerações de frades – demasiado dado às coisas tidas como “inferiores” como prazeres e instrumentos musicais, exigindo do biógrafo sempre fazer uma espécie de “contrapeso”, sobrepondo a estas narrativas um gesto mais edificante, mesmo que seja a de chorar a Paixão de Cristo.

Apesar disso, Celano parece se sentir mais à vontade de apresentar, em seu *Memoriale*, um Francisco numa chave um pouco mais lúdica, mesmo que resguardando cada gesto que este possa ter feito numa aura edificante e modelar. Isso quer dizer que as brincadeiras narradas não tinham a intenção de produzir o riso – mesmo que algumas destas fossem em si engraçadas -, mas levar o leitor/ouvinte à compunção do coração e até ao pranto copioso. Algumas destas brincadeiras, mesmo que algumas delas contenham em si algo de miraculoso, merecem uma atenção especial, uma vez que mostram um hagiógrafo caminhando nos limites entre o riso e a edificação.

Conta-se, assim, que um dia, passando por Alexandria da Lombarda, Francisco foi convidado para cear na casa de um homem rico que, por sua vez, lhe preparou um frango saboroso. Enquanto comiam, um mendigo bateu a porta e pediu

⁵⁵⁴ “*Lignum quandoque, ut oculis vidi, colligebat e terra, ipsumque sinistro brachio superponens arcum filo flexum tenebat in dextera, quem quasi super viellam trahens per lignum, et ad hoc gestus repraesentans idoneos, gallice cantabat de Domino (cfr. Ps 12,6). Terminabantur tota haec tripudia frequenter in lacrimas, et in passionis Christi compassionem hic iubilus solvebatur. Inde hic sanctus continua trahebat suspiria, et ingeminatis gemitibus, inferiorum quae in manu erant oblitus, suspendebatur ad caelum*” (2 Cel 127, 3-5).

uma esmola por amor de Deus. O santo, ouvindo isso, entregou seu frango ao pobre juntamente com um pedaço de pão. Celano narra que o dito mendigo não comeu o que lhe fora dado, mas o guardou apenas para desmascarar o santo, publicamente, na hora certa, como quem comia carne escondida de todos. Aconteceu que, no dia seguinte

(...) estando o povo reunido, o santo prega a palavra de Deus, segundo seu costume. De repente, aquele perverso ruge e tenta mostrar a coxa de frango a todo o povo. Grita: “Eis aqui quem é este Francisco que prega, a quem honrais como santo: vede a carne que ele me deu, quando comia ontem a tarde”. Todos repreenderam aquele péssimo homem e o censuram como possuído do demônio. Na verdade, todos viram que era um peixe aquilo que se esforçava por afirmar que era uma coxa de frango. E o próprio mísero, estupefato pelo milagre, foi forçado a confessar o que os outros diziam⁵⁵⁵.

A história termina dizendo que o mendigo se arrependeu e pediu perdão ao santo, sendo que, na mesma hora, a carne voltou a sua forma original. Mesmo diante da dramaticidade que a cena instiga, é difícil não notar nesta certo humor. Para Rivair Macedo, este

(...) riso confiante dos santos contrasta com a ridicularização dos inimigos da cristandade. Em relação aos personagens que encarnam o mal, vigora uma espécie de “justiça imanente”, segundo o qual os maus deveriam ser invariavelmente punidos pela intervenção divina”. A punição, em muitos casos, assume contornos cômicos⁵⁵⁶.

Ao se trabalhar com a ideia de que Francisco, sendo como era, não teria qualquer intenção de se defender ou de se esquivar de tal acusação, teria-se que considerar que Deus mesmo havia intervindo – miraculosamente - para defender a causa de seu servo utilizando-se de uma brincadeira (*Deus ludens?*).

Como se pode observar, nem sempre é Francisco a fazer tais “brincadeiras”, às vezes são os próprios companheiros que se utilizam de artifícios lúdicos para

⁵⁵⁵ “*In crastinum populo congregato sanctus more suo praedicat verbum Dei. Irrugit subito sceleratus ille, et membrum caponis ostendere nititur omni plebi. “Ecce”, garrit, “qualis est Franciscus iste qui praedicat, quem honoratis ut sanctum: videte carnes quas mihi sero dum comederet dedit”. Increpant illum pessimum universi, et velut daemone plenum omnes obiurgant. Piscis revera omnibus apparebat quod nitebatur ille asserere membrum fore caponis. Nam et ipse miser, obstupefactus miraculo, compulsus est confiteri quod caeteri fatebantur*”. (2 Cel, 79, 1-6).

⁵⁵⁶ MACEDO, Op. Cit., p. 115.

ludibriar seu santo fundador. Quando, em 1224, o santo recebera os estigmas num lugar chamado Monte La Verna, cuidava o mesmo de esconder as ditas feridas dos irmãos, por humildade. Chegava mesmo a ser severo com aqueles que pediam para vê-las. Uma vez, estando o santo em Siena, um frade de Brescia insistiu em querer ver as suas chagas. Pediu, então, que o mesmo Frei Pacífico, o citarista, lhe ajudasse a satisfazer tal desejo. Assim, o dito companheiro de Francisco propôs a seguinte estratégia: “Havendo de retirar-me do eremitério, pedir-lhe-ei as mãos para beijar, quando ele [Francisco] me as apresentar, far-te-ei um sinal com os olhos e verás”⁵⁵⁷. Dito isso, assim se fez e o frade curioso viu o que queria e foi-se contente para suas terras. Entretanto, tendo eles se retirado, o santo

(...) suspeitou que aí tinha havido uma santa fraude, como realmente houvera. E, considerando ímpia a piedosa curiosidade, tendo chamado imediatamente de volta a Frei Pacífico, diz-lhe: “O Senhor te perdoe, irmão, porque de vez em quando me causa muita tribulação. Frei Pacífico prostra-se imediatamente e interroga-o humildemente, dizendo: “Que tribulação te causei, mãe caríssima? Nada respondendo o bem-aventurado Francisco, o evento termina em silêncio”⁵⁵⁸.

Mesmo que o termo latino escolhido por Celano tenha sido “*fraus,-dis*”, podendo, assim, ser traduzido como fraude ou astúcia e, desta forma, não podendo ser tomada como uma brincadeira, no sentido estrito da palavra, não passa despercebido ao leitor que tal artifício fora tão bem planejado que o próprio Celano se lança a um jogo de palavras para narrar o ocorrido: “e considerando ímpia a piedosa curiosidade” (*et piam curiositatem impiam iudicans*), o que o ajuda a finalizar seu raciocínio concluindo que o santo desaprovou a astúcia, mas preferiu o silêncio aos ser questionado por seu companheiro sobre o que, exatamente, o atribulava (Fig.5).

Alguns capítulos depois, o *Memoriale* narra um episódio em que também Francisco utilizou-se de astúcia para “ganhar” um candidato para sua fraternidade. Conta-se que um dia, estando Francisco passando pelas cercanias de Assis, um

⁵⁵⁷ “*Et ille: “Recessurus”, inquit, “a loco, petam ab eo deosculandas manus, quas cum dederit, annuam tibi oculis et videbis”*”. (2 Cel 137,2).

⁵⁵⁸ “*Discedentibus illis, suspicatus est pater sanctam ibi fraudem fuisse, quae fuerat. Et piam curiositatem impiam iudicans, revocato statim fratre Pacifico, dicit ei: “Indulgeat tibi Dominus, frater, quoniam tribulationem multam facis mihi aliquando”. Prosternit se Pacificus statim et humiliter interrogat dicens: “Qualem tribulationem tibi feci, carissima mater?”. Nihil autem respondente beato Francisco, silentio terminatur eventus.* (2 Cel 137, 7-8).

homem de nome João e que lavrava o campo veio-lhe ao encontro e pediu para ser frade. Ouvindo que deveria dar tudo aos pobres, pegou um dos bois que dizia ser sua única herança e lho deu ao primeiro exortando-o que desse aos pobres. Sorriu o santo (*subridet sanctus*) ao ver a simplicidade do homem. Entretanto, a família do dito João, sabendo do ocorrido correu a eles e com lágrimas nos olhos lamentavam mais a perda do boi do que do filho (*plus bovem quam hominem sibi auferri dolentes*)! Então, Francisco lhes acalmou, com astúcia de comerciante, dizendo: “Eis que devolvo o boi e levo o irmão (*animaequiores estote! en, reddo vobis bovem, aufero fratrem*)”⁵⁵⁹. Feito frade, este João quisera imitar Francisco em tudo o que este fazia:

(...) cuspiam quando ele [o santo] cuspiam, tossiam quando ele tossiam, unindo suspiros aos suspiros e associando prantos aos prantos; quando o santo elevava as mãos ao céu, também ele as elevava, observando atentamente como a um modelo e reproduzindo tudo em si mesmo. O santo percebe isto e uma vez pergunta porque faz tais coisas. Responde ele: “Porque prometi fazer todas as coisas que tu fazes, para mim é perigoso deixar de fazer alguma coisa”. Alegria-se o santo com a simplicidade pura, mas proíbe-lhe com ternura, para que não o faça daí em diante⁵⁶⁰.

Nesse episódio, algumas coisas são dignas de nota. Primeiro, o modo como Celano narra a habilidade com que Francisco, qual filho de mercador, “negocia” um irmão em troca de um boi, colocando em relevo que os conhecimentos adquiridos na juventude junto ao pai lhe serviram de alguma coisa, sem contar certo humor que a cena em si sugere ao leitor. Segundo, a própria figura de Frei João, também chamado de “o simples”, mesmo que neste caso, seja encaixado em um aspecto hilário ao tema da *imitatio* de Francisco, não deixa de ser um exemplo extremo de

⁵⁵⁹ “Eunte sancto Francisco iuxta villam quamdam prope Assisium, quidam Ioannes, vir simplicissimus, qui in agro arabat, occurrit ei dicens: “Volo quod me fratrem efficias, quoniam ex multo tempore Deo servire cupio”. Gavisus est sanctus, considerata viri simplicitate responditque ad placitum: “Si vis”, inquit, “frater, noster socius fieri, da pauperibus, si quid habes (, et expropriatum recipiam”. Solvit protinus boves, et unum offert sancto Francisco. “Istum”, ait, “bovem demus pauperibus! Dignus enim sum de rebus patris mei tantam portionem accipere”. Subridet sanctus, at non modicum probat simplicitatis affectum. Audientes hoc parentes et parvuli fratres, accurrunt cum lacrimis, plus bovem quam hominem sibi auferri dolentes. Quibus sanctus: “Animaequiores estote! en, reddo vobis bovem, aufero fratrem””. (2 Cel 190, 1-7)

⁵⁶⁰ “Nam spuente spuebat, tussiente tussiebat, suspiria suspiriis iungens et fletus fletibus socians; levante sancto manus ad caelum (cfr. Deut 32,40), levabat et ille, intuens diligenter ipsum velut exemplar cunctaque in sese transformans. Advertit hoc sanctus, et quaerit aliquando, cur faciat talia. Respondet ille: “Omnia”, inquit, “promisi ego facere quae tu facis; periculosum mihi est aliquid praeterire”. Congaudet sanctus purae simplicitati, blande tamen prohibet, ne de caetero faciat”. (2 Cel 190, 10-13).

alguém que, pela via da simplicidade (*simplicitas*) toma o santo como modelo a ser seguido por qualquer frade, indo perfeitamente ao encontro dos ecos do Capítulo geral de Gênova, de 1244, quando repropõe o santo como um “espelho de perfeição”.

A astúcia de Francisco pode ser mais facilmente encontrada nesta segunda *vita* do que na sua antecessora. Se no caso acima, o santo faz uso de seus dotes comerciais para arrebanhar um novo irmão, em outro caso – este não relatado na *Vita beati Francisci* – utiliza-se de imaginação e ludicidade para vencer uma tentação, quando vê que os habituais exercícios de mortificação do corpo por meio de açoites se tornam inúteis. Uma vez, sentiu-se assaltado por demônios que o atormentavam com pensamentos luxuriosos. Ciente o santo

(...) de que a tentação não se afastava por causa dos açoites e como já tivesse pintado os membros de manchas, tendo aberto a pequena cela, foi para fora, ao jardim e mergulhou-se nu em grande quantidade de neve. E tomando neve com as mãos cheias, fez sete montes e formou-os a modo de bonecos. Colocando-os diante de si, começou a falar ao seu corpo: “Eis que a maior é sua esposa, estes quatro são dois filhos e duas filhas; os outros dois são o servo e a serva que deves ter para servir-te. Apressa-te em vestir a todos, porque morrem de frio. Se, porém, a múltipla preocupação deles te molesta, serve sollicitamente ao único Senhor. Imediatamente o demônio se retira confuso, e o santo volta à cela, glorificando a Deus⁵⁶¹.

Mesmo tenha tido como o único intuito a fuga de uma tentação diabólica, não deixa a cena de possuir sua comicidade ao instigar o leitor, primeiro, a imaginar como deveriam ter ficado tais bonecos de neve e, segundo, ver a inversão de papéis quando é Francisco quem confunde o diabo e não o contrário⁵⁶²!

Este aspecto cômico ligado ao lúdico parece ser tratado com mais tranquilidade na *Compilatio Assisiensis*. Nela, existe uma alegria que não poucas

⁵⁶¹ “*Videns autem propter disciplinas tentationem non discedere, cum tamen iam livoribus membra cuncta pinxisset, aperta cellula, foras exiit in hortum, et in magnam nivem demersit se nudum. Accipiens autem nivem plenius conficit manibus, et ex ea in modum pilae septem glebas compingit. Quas sibi proponens, coepit alloqui corpus: Ecce*”, inquit, “*haec maior uxor tua est; porro istae quattuor duo sunt filii, et duae filiae tuae; reliquae duae servus sunt et ancilla, quos ad serviendum habere oportet. Et festina*”, inquit, “*omnes induere, quoniam frigore moriuntur. Si autem eorum multiplex sollicitudo molestat, uni Domino sollicitus servi!*”. Illico diabolus confusus abscedit, sanctusque in cellam revertitur glorificans Deum”. (2 Cel 117, 1-6).

⁵⁶² Cf. MACEDO, **Op. Cit.**, p. 115.

vezes é acompanhada de um riso jovial que se desdobra também aos companheiros que não hesitam em brincar com seu mestre. Foi assim que, uma vez, Francisco

(...) estava doente de cama no palácio do bispado de Assis, um frade espiritual e santo homem disse-lhe, brincando e rindo [*ludendo et ridendo*]: “Por quanto vendes todos os teus trapos ao Senhor? Muitos baldaquins e panos de seda vão ser colocados e vão cobrir esse teu corpo, que agora está vestido de saco”. Pois nesse tempo São Francisco, por causa da doença, tinha um gorro de pele, que estava coberto de saco, como a sua roupa de saco. O bem-aventurado Francisco respondeu – não ele mas o Espírito Santo por ele – dizendo com grande fervor de espírito e alegria [*laetitia*]: “Tu dizes a verdade, porque vai ser assim mesmo”⁵⁶³.

É curioso observar que o frade que entra rindo e brincando (*ludendo et ridendo*), querendo provocar Francisco enfermo, não é qualquer frade, mas é considerado um “frade espiritual e santo homem” (*frater spiritualis et sanctus homo*) e que o santo não o repreende com dureza nem mesmo com humildade, mas dá mostras de ter “entrado” na brincadeira. O compilador chega ao ponto de, em outra passagem, representar Francisco rindo até já morto, surpreendendo seus frades:

Depois da morte ficou claro, com a carne mole, e parecia estar rindo [*quasi ridere videbatur*]; por isso parecia que estava mais bonito depois da morte do que antes; e os que olhavam para ele gostavam mais de vê-lo do que quando estava vivo, porque parecia um santo sorrindo [*sanctus qui ridere*]⁵⁶⁴.

Esse fragmento apresenta um dado interessante, embora cercado de certa obscuridade, já observado por Accrocca⁵⁶⁵: Na *Compilatio*, os frades temiam Francisco enquanto vivo, por isso, preferem vê-lo, mesmo que morto, com semblante de quem ri! Mesmo que nesses dois casos não haja qualquer proximidade com o *derisus*, ou o riso zombeteiro, mas se trate de um riso alegre ou

⁵⁶³ “Quadam die dum iaceret infirmus beatus Franciscus in palatio episcopatus Assisii, quidam frater spiritualis et sanctus homo dixit ei, quasi ludendo et ridendo: “Quantum vendes omnes tuos saccos Domino! Multi baldaquini et panni de serico ponentur et cooperientur super hoc corpus tuum, quod modo indutum est sacco”. Habebat enim tunc sanctus Franciscus infulam pelliceam propter infirmitatem, que cooperta erat de sacco et indumentum de sacco. Respondit beatus Franciscus, non ipse, sed Spiritus Sanctus per ipsum, cum magno fervore spiritus et letitia dicens: “Tu verum dicis, quoniam ita erit””. (CAss 4)

⁵⁶⁴ “Post mortem factus est albus et caro sua mollis, et quasi ridere videbatur; unde pulchrior post mortem quam antea videbatur; et qui intuebantur ipsum delectabantur ipsum magis respicere, quam dum viveret, quoniam videbatur tamquam sanctus qui ridere”. (CAss 12).

⁵⁶⁵ Cf. ACCROCCA, *Op. Cit.*, p. 481.

“bom”, em outro episódio, a mesma obra recorda uma velhinha que ri “espantada, não sei se de medo ou alegria (*aridet vetula et stupefacta, timore nescio an gaudio*)⁵⁶⁶”, desconfiada de um gesto de caridade operado pelo santo que lhe dá um pedaço de um manto que lhe haviam emprestado a fim de que esta fizesse uma túnica para se cobrir do frio.

Esta espontaneidade de Francisco presente na *Compilatio*, desdobra-se em alegrias mais “carnais” como o ato de se alimentar. Chega mesmo a revelar um pouco do paladar do santo, isto é, sobre os alimentos que mais o agradavam. Foi assim que uma vez, diante das várias tentativas dos frades em fazê-lo comer, uma vez que se encontrava muito fraco, respondeu com muita tranquilidade que “se tivesse um pouco do peixe que chamam de Lixa, talvez eu comesse”⁵⁶⁷. Essa relação entre alegria e espontaneidade também se dava na vida cotidiana dos primeiros irmãos quando brincavam de quem havia recebido mais esmolas naquele dia :

(...) quando voltaram, cada um mostrava ao bem-aventurado Francisco as esmolas que tinha conseguido, dizendo um ao outro: “Eu consegui esmola maior que tu”. E o bem-aventurado Francisco se alegrou de vê-los tão contentes e felizes. Desde então cada um pedia com mais boa vontade para ir pedir esmolas⁵⁶⁸.

Dessa maneira, até essa alegria que nas biografias anteriores chegava a ter um acento quase sobre-humano, ganha agora um teor mais “carnal” e humano, isto é, parece ser tratada com maior naturalidade pelo seu autor. Assim, por exemplo, como apontam diversos estudos sobre o papel do “jogral” tanto na personalidade de Francisco quanto na própria literatura franciscana - embora, na opinião de Antonio Merino, corra-se um sério risco de reducionismo que empobreceria uma análise mais precisa sobre a pessoa do santo de Assis⁵⁶⁹ -, trata-se de uma dimensão que não

⁵⁶⁶ CAss 31.

⁵⁶⁷ “(...) *sed si haberem de pisce qui dicitur squalus, forsitan comederem*”. (CAss 71).

⁵⁶⁸ “*Et factum est dum redirent, unusquisque ostendebat beato Francisco helemosinas, quas acquisiverat, dicens unus alteri: “Ego maiorem helemosinam te acquisivi”. Et gavisus est inde beatus Franciscus cernens illos ita hilares et iucundos. Et exinde unusquisque libentius petebat licentiam eundi pro helemosina*”. (CAss 51)

⁵⁶⁹ Para o filósofo espanhol, Francisco de Assis “se insere naquele meio sócio-cultural mais popular, sem identificar-se com ele, e assume o irônico, o bufão e o festivo do grupo jogral comomeio de penetração social e de canalização para seus fins humanos e evangélicos. Francisco foi um jogral, mas não se pode definir como um jogral, nem cabe que se interprete sua vida em chave jogral, que que sua forma e seu conteúdo transbordam além dos limites da categoria dos jograis” (MERINO, **Humanismo franciscano**, 1999, p.293).

deve ser negligenciada pelos historiadores, uma vez que não passou despercebida pelos companheiros do santo que recordam que Francisco

(...) queria e dizia que, primeiro, algum deles, que soubesse pregar, pregasse ao povo, e depois da pregação cantassem os Louvores do Senhor como jograis de Deus. Terminados os Louvores, queria que o pregador dissesse ao povo: “Nós somos os jograis do Senhor e nisto queremos a vossa remuneração, isto é, que estejais na verdadeira penitência”. E dizia: “Que são os servos de Deus senão, de algum modo, uns jograis seus, que devem mover o coração dos homens e levantá-los para a alegria espiritual?”⁵⁷⁰.

Esse trecho possui alguns elementos importantes, pois, primeiro, destaca o trabalho do frade que se põe a pregar aos fiéis; segundo, porque, define como estes frades devem pregar e se apresentar ao público (*sumus ioculatores Domini*) e, por fim, fazendo eco a *Admmonitio XX*⁵⁷¹ - que será melhor analisada mais a diante - além de recordar um escrito atribuído ao fundador da Ordem dos Menores, recorda que o papel do pregador é “mover o coração dos homens a alegria espiritual” (*qui corda hominum movere debent et erigere ad letitiam spiritualem*).

Interessante notar também que, ao mesmo tempo que Francisco identifica seus frades com a figura do jogral, esta tão presente no imaginário urbano, não deixa de identificá-los também a uma expressão da literatura cavaleiresca bem conhecida na sua época: “os cavaleiros da Távola Redonda”:

Estes são os meus frades cavaleiros da Távola Redonda [*milites tabule rotunde*], que se escondem nos desertos e nos lugares afastados, para se dedicarem mais diligentemente à oração e à meditação, chorando os seus pecados e os dos outros, cuja santidade é conhecida por Deus, algumas vezes pelos frades, mas é ignorada pelos outros⁵⁷².

⁵⁷⁰“(…) volebat et dicebat, quod prius aliquis illorum predicaret populo, qui sciret predicare, et post predicationem cantarent Laudes Domini tamquam ioculatores Domini. Finitis Laudibus, volebat ut predicator populo diceret: “Nos sumus ioculatores Domini et in hiis volumus a vobis remunerari, scilicet ut stetis in vera penitentia”. Et dicebat: “Quid enim sunt servi Dei nisi quodammodo quidam ioculatores eius, qui corda hominum movere debent et erigere ad letitiam spiritualem?”. (CAss 83).

⁵⁷¹ “Bem-aventurado é aquele religioso que não tem prazer e alegria a não ser nas santíssimas palavras e obras do Senhor e com elas leva o homem ao amor de Deus com gozo e alegria” (Adm XX, 1-2).

⁵⁷² “Isti sunt fratres mei milites tabule rotunde, qui latitant in desertis et in remotis locis, ut diligentius vacent orationi et meditationi, sua et aliorum peccata plorantes, quorum sanctitas a Deo cognoscitur, aliquando a fratribus et ab hominibus ignoratur” (CAss 103).

Essas duas imagens (representações) utilizadas por Francisco para descrever a verdadeira natureza dos frades Menores, parecem revelar uma intenção muito pessoal do santo, ou seja, como este representava seus irmãos e sua primeira *fraternitas*. Para o compilador, este artifício lúdico de comparar os frades ora a “jograis” ora a “cavaleiros” míticos ou ao menos fictícios, poderia sim assinalar aspectos da formação humana e cultural do santo em sua juventude, mas poderia servir de reação a uma institucionalização do movimento franciscano que o deixou não só poderoso demais, tamanho era o prestígio dos frades na Igreja e na sociedade, mas também “séria” demais com a presença de eruditos em seu meio, coibindo qualquer forma de “espontaneidade” entre os irmãos e a simplicidade da primeira *fraternitas*.

5. LOUCO OU MODELO?: A “JUSTA MEDIDA” E OS USOS POLÍTICOS DAS REPRESENTAÇÕES DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS NO SÉCULO XIII

Já foi dito que o movimento mendicante nasce e tem seu apostolado no centro destas aglomerações urbanas. Jacques Le Goff chama a atenção para esta associação, afirmando que “a topografia, como acontece com frequência, mais que de comodidade natural, é suporte de significação simbólica”. Esse fenômeno marcou o trabalho pastoral destas novas ordens religiosas de tal forma que um dístico medieval apresentava essa significação imersa em simbolismo nessas palavras: “*Bernardus valles, montes Benedictus amabat, Oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes*”⁵⁷³.

Esses novos comportamentos, decorrentes de um movimento de urbanização já iniciado no século XI destaca-se, por exemplo, pelo gosto pelas trocas não só comerciais, mas também intelectuais, essas últimas frutos do fascínio gerado pelas universidades nascentes; um cálculo mais preciso e justo do tempo e do dinheiro, que tinham suas primeiras implicações no preço do trabalho; a busca de segurança e do conforto garantido pelos novos códigos de habitação, dos modos de se alimentar e até das roupas com que se devia vestir⁵⁷⁴. Todos esses aspectos positivos formavam o conjunto dos encantos que a cidade inspirava. Entretanto, nem tudo eram luzes. Como acena Le Goff,

(...) esses homens e essas mulheres urbanizam-se sem se aperfeiçoarem. São entes duplamente pecadores: aos pecados tradicionais do mundo rural e senhorial donde vêm – orgulho e inveja – acrescentam-se os pecados próprios da cidade – a cupidez (a *avaritia*, que destrona a *superbia* da liderança dos sete pecados capitais) e as formas novas de gula e da luxúria, neste universo de grande farra e de prostituição. A cidade é pagã, há que convertê-la⁵⁷⁵.

Não é por acaso que logo cedo, como já foi assinalado na primeira parte deste estudo, a cidade medieval sofre de um dualismo em suas percepções

⁵⁷³ “Bernardo amava os vales, Bento as montanhas, Francisco as povoações, Domingos as cidades populosas”. LE GOFF, Jacques, **As ordens mendicantes**; In: BERLIOZ, Jacques, **Monges e religiosos na Idade Média**, 1994, p. 227.

⁵⁷⁴ LE GOFF, *Ibid.*, p. 228.

⁵⁷⁵ LE GOFF, *Id.*.

simbólicas: equipara-se à “Nova Jerusalém” descrita no Livro do Apocalipse, mas, ao mesmo tempo se mostra como uma verdadeira Babilônia⁵⁷⁶, imersa em pecados e erros! Dentre estes erros, o perigo iminente das heresias a todo o momento tira o sono de autoridades cívicas e religiosas, cientes da falta de preparo formativo e intelectual de seus membros.

Diante dessas carências e desses exageros vividos pelas várias camadas da sociedade, uma das tentativas de se impor um controle da mentalidade de seus cidadãos foi uma pedagogia que promovia uma “justa medida”, isto é, o equilíbrio e a justeza em todas as atitudes cotidianas que, por sua vez, muito cedo, nas mãos dos dominicanos e dos franciscanos em suas *praedicationes* nas praças, foram exortadas e sintetizadas em inflamados sermões na exaltação das virtudes e na fuga dos vícios.

Além disso, como foi possível observar até aqui, a busca de um rosto para São Francisco de Assis nas produções hagiográficas franciscanas do século XIII – e que continuaria no século XIV – não apenas refletiu as crises e necessidades da Ordem dos Menores, no momento em que foram escritas, mas também foram uma tentativa de superação, de solução desses problemas institucionais. Nesse processo, como não é difícil perceber, vários “usos” políticos foram feitos pelos grupos dentro e fora da Ordem, dos meios eclesiásticos aos meios civis – aqui basta lembrar a *Legenda tirum sociorum* usada, entre outras coisas, para resgatar uma imagem mais positiva da comuna de Assisi, desgastada na primeira *Vita*, de Tomás de Celano.

Deste modo, pode-se afirmar que os “usos” de Francisco oscilaram da imagem do louco – um filho de um rico mercador que vendeu tudo para seguir uma intuição espiritual num caminho evangélico e que é seguido por outros “loucos” -, passando pelo santo que inaugura uma nova espiritualidade e cuja fama é provada pelos inúmeros milagres que faz em vida e *post-mortem*, até chegar a imagem de um modelo oficial não só para os frades Menores mas para toda a cristandade.

⁵⁷⁶ Cf. LE GOFF, Jacques, **Dicionário temático do ocidente medieval**, v. I, 2006, p. 228.

5.1. FRANCISCANISMO E OS NOVOS ESPAÇOS URBANOS

O intenso reflorescimento dos grandes centros urbanos nos séculos XII e XIII não apenas trouxeram consigo sonhos de liberdade e de uma vida melhor – estes sempre relativos - para os cidadãos. Na ânsia de se promover uma unidade e uma autonomia destas cidades da Baixa Idade Média, conjuntos de regras e leis de convivência tiveram de ser criados para uma boa convivência social. Novas necessidades materiais e espirituais exigiram a atenção não somente dos poderes civis, mas também dos poderes eclesiásticos que, por sua vez, tiveram que responder, algumas vezes tendo que recorrer a respostas velhas para tentar solucionar perguntas novas.

5.1.1. A busca de um rosto para as novas cidades

O primeiro aspecto que se deve ter em conta ao tratar a natureza e o alcance dos modelos propostos pelos movimentos ditos Mendicantes, e aqui, especialmente, o caso dos Franciscanos e dos Pregadores (também chamados de Dominicanos), é que ambas ordens religiosas nasceram durante o reflorescimento das cidades européias. Cidades estas que, por sua vez tinham cada vez mais o desafio de configurar parâmetros de sociabilidade e de consciência política, num contexto de rápidas mudanças em todos os campos da vida humana e social, como a economia, a religiosidade e a cultura.

Deste modo, é importante salientar que a própria formação destas cidades italianas nunca “apresentaram uma fisionomia homogênea, nem sobre o perfil da paisagem urbana, nem pelos graus de desenvolvimento econômico, nem mesmo em relação as formas de autonomia política”⁵⁷⁷. Mauricio Metri também concorda com esta posição ao observar que esse poder alcançado pelas cidades italianas ao longo dos séculos XI e XV, está intimamente relacionado com a “acumulação de riqueza através do comércio longínquo e das práticas financeiras características de então”⁵⁷⁸, desfazendo, assim, uma tese antiga de que “o poder constituía num dos

⁵⁷⁷ FRANCESCHI; TADDEI, *Le città italiane nel Medioevo*, 2012, p. 7..

⁵⁷⁸ METRI, Mauricio, *Poder, riqueza e moeda na Europa Medieval*, 2014, p. 201.

mais importantes meios de acumulação de riqueza na ao longo das Idades Médias Plena e Tardia, através, principalmente, das ações militares”⁵⁷⁹.

Outro aspecto importante destes centros urbanos foi a expansão demográfica que ocorreu, especialmente, no século XIII. Em uma anedota narrada pelo cronista franciscano, Frei Salimbene de Adam de Parma, é possível entrever esta preocupação. Conta-se que havia um frade de nome João de Vicenza que tinha a fama de ressuscitar os mortos. Este, então, expressou a vontade de visitar a cidade de Firenze. Ao saberem disso, os fiorentinos haviam exclamado: “Pelo amor de Deus! Que nunca venha aqui! (...), vimos que, de fato, costuma ressuscitar os mortos. E nós já somos tantos que a nossa cidade não os pode conter!”⁵⁸⁰.

Este aumento populacional deveu-se, entre outros fatores, as inovações no campo da “produção agrícola, ou seja, a maior disponibilidade de alimento, por sua vez, enquadrável em um mais geral crescimento econômico”⁵⁸¹. Segundo os estudos de Franceschini e de Taddei, apesar de várias lacunas documentais, é possível refazer uma estimativa populacional de algumas cidades italianas desta época, destacando de antemão que tais cidades eram mais numerosas que outros centros urbanos do Ocidente latino. Deste modo, Milão, por exemplo, viu sua população passar de 20 mil habitantes no século X, para mais de 100 mil em 1300; Veneza, de 15 ou 20 mil em 1200 para 100 mil em 1300; Firenze, de 15 mil ou 20 mil a 90 mil ou 130 mil no mesmo período⁵⁸². Tal fluxo contínuo de habitantes também se devia ao fato de que a cidade representava possibilidade de “ascensão econômica, social e política diversas, com estilos de vida diferentes”⁵⁸³.

No que diz respeito à forma destas novas cidades, isto é, seu planejamento urbano e arquitetônico, pode-se dizer que também sofreram alterações, como a edificação de novas habitações e lugares destinados ao comércio, à construção de igrejas e palácios públicos, pontes, hospitais e aquedutos; o alargamento das praças e a pavimentação do solo público⁵⁸⁴, tudo isso mostrava que a cidade construía, na verdade, seu novo rosto.

Entretanto, além de todos os tipos de inovações aqui elencados, outro aspecto essencial que marcava indelévelmente estas cidades era a nova

⁵⁷⁹ METRI, *Ibid.*, p. 202.

⁵⁸⁰ FRANCESCHI; TADDEI, *Op. Cit.*, p. 13.

⁵⁸¹ FRANCESCHI; TADDEI, *Ibid.*, p. 14.

⁵⁸² FRANCESCHI; TADDEI, *Ibid.*, p. 15.

⁵⁸³ FRANCESCHI; TADDEI, *Ibid.*, p. 18.

⁵⁸⁴ FRANCESCHI; TADDEI, *Ibid.* p. 22.

organização política e social: o poder comunal. Patrick Gilli, recorda que abordar o cenário político das cidades da Itália medieval é dar-se sempre ao risco de o fazer de forma fragmentária, mas que é sempre possível demarcar traços gerais. Lembra também que tal processo de formação política pode ser dividido em quatro fases⁵⁸⁵ cronológicas: uma fase dita consular, que corresponderia do fim do século XI até 1183; uma fase dita “podestadal” que seguiria até a metade do século XIII; uma fase que se prolongaria até as primeiras décadas do século XIV, marcados pela influência de grupos sociais ligados ao *popolo* que, por sua vez, entra em crise e dá lugar a quarta fase, chamada dos regimes senhoriais⁵⁸⁶. Uma vez que o arco de produção das fontes hagiográficas franciscanas pertencem, mais ou menos, à segunda fase desta tipologia referente as comunas italianas, neste estudo apenas o regime podestadal será aqui trabalhado com maior atenção, ao menos em algumas de suas principais características.

Neste sentido, é preciso dizer, primeiramente, que o regime anterior, denominado por Gilli, como regime “consular” tinha suas fragilidades estruturais, mesmo contando com os numerosos sucessos nos embates contra o poder imperial e com o intenso desejo de controlar mais de perto os recursos e as populações desses aglomerados urbanos⁵⁸⁷. Essa fragilidade devia-se ao fato de que “nascida da expressão de uma transação entre famílias dominantes, a instituição era temporária e podia dar lugar a cada renovação à exasperação das rivalidades”⁵⁸⁸. Essas lacunas políticas ofereciam condições para tentativas de delegação de autoridade a uma só pessoa, mesmo que tais casos fossem excepcionais. O fato é que

(...) o cargo de podestade é, assim, uma espécie de compensação pela submissão a comuna. Algumas vezes, a recepção do cargo por senhores feudais é acompanhada do compromisso de habitarem na cidade ao fim de sua magistratura, em troca da atribuição da cidadania plena e completa⁵⁸⁹.

⁵⁸⁵ Para um maior aprofundamento detalhado destas quatro fases cf. GILLI, Patrick, **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**, 2011, p. 57-97.

⁵⁸⁶ Cf. GILLI, Patrick, **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**, 2011, p. 57.

⁵⁸⁷ Cf. GILLI, **Ibid.**, p. 70.

⁵⁸⁸ GILLI, **Id.**.

⁵⁸⁹ GILLI, **Ibid.**, p. 71.

Outro elemento muito interessante dessa fase podestadal é a preocupação com que as cidades têm de deixar por escrito os seus atos administrativos e políticos. Não que nos regimes consulares não houvesse tal atenção, mas é somente no fim século XII que a escrita pública torna-se um dado essencial da vida comunal: trata-se, na verdade, de um “despertar da consciência arquivística das comunas”⁵⁹⁰, esta bem expressa em seus “*Libri iurium*”. Estes livros de direito da comuna reagrupavam as cópias seletivas dos atos notariais antigos, redigidos pelos notários das comunas, “e contém todos os atos julgados úteis para ilustrar o direito da cidade: compras ou vendas de terras, concessões reais (...), pactos de famílias (...), definição territorial da comuna, etc”⁵⁹¹. Tudo indica, assim, que o uso da escrita neste período podestadal aparece “como uma resposta a essa crise de confiança das instituições consulares e um esforço para limitar a arbitrariedade por meio de textos reconhecidos e conservados”⁵⁹². Como se pode ver, todos esses mecanismos queriam apenas expressar o desejo de autonomia política dessas cidades italianas. Naturalmente, tal trajetória nem sempre se dava num movimento linear e claro, mas espiral, cheio de contrastes, mas bem delineado em seus objetivos. Assim,

(...) agindo em nome da coletividade o bispo torna-se o principal garantidor do bom funcionamento da comunidade urbana, enquanto ao seu lado vinha crescendo uma nova classe dirigente que colaborava com ele na gestão dos setores estratégicos da vida pública, como a administração da justiça e a defesa militar. Estes principais interlocutores do prelado (*boni homines*), operantes na qualidade de representantes de todos os cidadãos, pertenciam a uma elite de *cives* que, graças as próprias prerrogativas econômicas, militares e jurídicas, foram os primeiros capazes de participar da formação das decisões da autoridade episcopal e sucessivamente, conseguiram assumir o governo da cidade⁵⁹³.

A soma desses fatores, ou seja, dessas melhorias qualitativas da produção agrária com o aumento da população e uma melhor e mais profissional preocupação com os escritos de cunho jurídico das comunas, como foi visto, favoreceu o surgimento dos grandes centros urbanos que, certamente, não mais correspondiam às cidades greco-romanas ou mesmo às cidades da alta Idade Média, isto é, com suas funções de centros militares e administrativos.

⁵⁹⁰ GILLI, *Ibid.*, p. 78.

⁵⁹¹ GILLI, *Ibid.*, p. 79.

⁵⁹² GILLI, *Ibid.*, p. 80.

⁵⁹³ FRANCESCHI; TADDEI, *Op. Cit.*, p. 120.

Ao contrário, as novas cidades medievais nasceram com uma natureza diferente, pois se tornaram, naquele momento, centros políticos, econômicos e culturais. Nesse sentido, as transações marítimas tiveram um papel importante na formação dessas cidades. Um testemunho da época fala desses investimentos marítimos ao recordar a rivalidade entre os genoveses e os venezianos em seus negócios no Oriente:

De fato, os venezianos e a sua comunidade antigamente ultrapassavam-nos muito em riqueza, em armas e em toda espécie de materiais, porque faziam maior uso dos estreitos do que os genoveses e porque navegavam através do mar alto com grandes navios (galés). (...) Mas uma vez que os genoveses se tornaram senhores do mar Negro (...) não somente afastaram os romanos dos caminhos e tráficos do mar, mas também eclipsaram os venezianos em riqueza e bens. Por causa disto começaram a olhar de cima não só para estes, da sua própria raça, mas também para os próprios romanos (...) ⁵⁹⁴.

É evidente que, ao lado dos progressos das transações marítimas que favoreciam o comércio, a cidade permitia também maior desenvolvimento de um artesanato bem diversificado, dando origem a setores que vão, aos poucos, crescendo em notoriedade. É o caso, por exemplo, da construção e da tecelagem. A cidade revelava-se, deste modo, como um lugar privilegiado para as trocas que, por sua vez, atraíam as feiras e os mercados que alimentavam o comércio, concedendo grande importância a um novo personagem da nova vida urbana: o mercador. Do ponto de vista econômico,

(...) o início do século XIII assiste a uma grande reviravolta na economia ocidental. Dois fenômenos maiores se inscrevem tanto no quadro das ideologias e das mentalidades como no das realidades econômicas: a difusão maciça da economia monetária, do dinheiro, e a mudança do trabalho com a divisão do trabalho urbano, a extensão do trabalho assalariado, valorização do trabalho ⁵⁹⁵.

Em um interessante fragmento datado do século XI, mas que certamente pode ser aplicado – guardadas as devidas proporções - também ao século XIII, Reginaldo de Durham, autor de um *Libellus de vita et miraculis S. Godrici*, detalha bem como se dava a “formação” de um mercador naquela época. Em uma das fases

⁵⁹⁴ PACHYMERES, *Apud*. PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe, **História da Idade Média: Textos e testemunhas**, 2000, p. 159.

⁵⁹⁵ LE GOFF, Jacques, **Em busca da Idade Média**, 2006, p. 198.

desse aprendizado diz que se devia começar (...) a seguir o modo de vida do vendedor ambulante, aprendendo primeiro como ganhar em pequenos negócios e coisas de preço insignificante; e então (...) pouco a pouco comprar, vender e ganhar com coisas de maior preço⁵⁹⁶.

No contexto das comunas a moeda ganhava cada vez mais força e seu uso começava a ganhar espaço dentro desse cenário de trocas comerciais. Rapidamente os mercadores se deram conta disso e “criam logo entre eles um grupo de especialistas da moeda: os cambistas, que vão se tornar os banqueiros, substituindo nessa função os mosteiros (...) e os judeus (...)”⁵⁹⁷. Nesse novo enquadramento urbano também as relações de poder ganharam novos contornos: o cidadão burguês, que ao lado do poder representado pelo bispo e pelos senhores, conquistou, pelo dinheiro, cada vez mais “liberdades” e prestígio.

Não se deve imaginar, entretanto, que o surgimento da camada burguesa implicou o desaparecimento automático do modelo feudal. Como nos lembra Hilário Franco Júnior, o modelo burguês

(...) não chegava a representar um novo *ordo*, mas apenas uma mobilidade horizontal no interior do grupo dos *laboratores*. Dentro dela, os laços sociais entre os indivíduos eram estabelecidos por um juramento, como ocorria na aristocracia. Os mais ricos procuravam imitar vários hábitos nobiliárquicos⁵⁹⁸.

A cidade, assim, era caracterizada por dois mecanismos que favoreciam o surgimento de novas formas de marginalização social: seu caráter antifeudal e anticlerical. Frequentemente, tais mecanismos se interligavam pois,

(...) a negação de qualquer um dos aspectos da sociedade punha automaticamente em risco toda sua estrutura. Era o caso da exclusividade eclesiástica do sagrado (que os feiticeiros ameaçavam), do regionalismo e imobilismo dos costumes (que os estrangeiros rompiam), do controle cristão sobre a nova economia de mercado (que via nos judeus concorrentes), dos valores sexuais tradicionais (que os homossexuais desafiavam), da desigual distribuição social das riquezas (que a presença dos pobres delatava)⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ DURHAM, **Apud**. PEDRERO-SÁNCHEZ, **Op. cit.**, p. 153.

⁵⁹⁷ LE GOFF, **2001**, p. 25.

⁵⁹⁸ FRANCO JÚNIOR, **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**, 2006, p. 95.

⁵⁹⁹ FRANCO JÚNIOR, **Ibid.**, p. 96.

Além disso, como mais uma vez alertam as contribuições de Patrick Gilli, no caso italiano, as cidades não eram apenas centros econômicos e políticos, mas eram também no interior delas, e não nas cortes imperiais, que se formavam o que deveriam se tornar os novos valores éticos a serem observados. Assim,

(...) a característica maior da península no período considerado deve-se principalmente à situação hegemônica da cidade no território. Nenhum país europeu se distingue por uma posição tão central das cidades nas relações de poder, na capacidade de absorver todas as prerrogativas de comando do território. Mas há ainda mais: é a cidade que elabora o modelo ético que vale para o conjunto da sociedade a ponto de assimilar a cultura urbana. Já que, no resto da Europa monárquica, existiam outros lugares de produção da ideologia dominante, em particular as cortes reais, as cidades nunca foram pontos de convergência exclusivo da identidade “nacional”, nem o modelo a seguir⁶⁰⁰.

Na incansável busca por um rosto novo, as cidades italianas precisavam também de recursos e mecanismo para incutir em seus cidadãos, primeiro um sentimento ou consciência de pertença “urbana”, depois, a necessidade de organização de balizas de como se comportar no interior da cidade. Era necessário criar discursos que justificassem e ao mesmo transmitissem tais posições: nascia, assim, a retórica política. Desta forma,

(...) com a afirmação dos primeiros regimes podestadais a palavra adquire assim, além de seu valor fundante de ligação social, uma função eminentemente política como instrumento de comunicação voltado a temperar os conflitos, a disciplinar a violência e, de modo mais geral, a persuadir um público sempre mais vasto (...) ⁶⁰¹.

Como se verá mais adiante, nesse novo serviço da palavra as ordens religiosas Mendicantes – especialmente os Pregadores e os Menores – ocuparão um lugar de destaque.

5.1.2. Francisco de Assis: entre a floresta e a cidade

Esta cidade do século XIII marcou profundamente a natureza a mensagem e até os caminhos do movimento franciscano. Mesmo que os primeiros biógrafos de

⁶⁰⁰ GILLI, *Op. cit.*, p. 207.

⁶⁰¹ FRANCESCHI; TADDEI, *Op. Cit.*, p. 177.

Francisco de Assis tendessem a representá-lo muitas vezes em solidão, narrando seus momentos de oração e contemplação em meio às florestas e aos bosques da região da Úmbria, não se pode deixar de lado que Francisco nasceu no fim do século XII, num ambiente borbulhante como eram os novos ares urbanos. Tanto sua infância quanto a sua adolescência se desenrolaram nos prazeres e nas tentações da cidade.

As narrativas contidas nas primeiras legendas⁶⁰² sobre os ambientes em que ocorreram as pregações e os milagres do santo de Assis (estradas, bosques, cidades) não devem ser lidas somente em seu sentido hagiográfico, já que o “espaço de Francisco e dos primeiros franciscanos é em primeiro lugar a respiração, a alternância cidade/solidão”⁶⁰³. Num contexto geográfico onde se estava acostumado a ver uma prática religiosa e pastoral formada há séculos nos moldes monásticos situados, em sua maior parte nas áreas rurais⁶⁰⁴ e distantes das aglomerações sociais, uma das novidades das novas ordens religiosas estava justamente na pregação urbana que é “freqüentemente a praça, recriando um espaço cívico ao ar livre, sucedendo a desaparecida ágora e o fórum antigo”⁶⁰⁵. Sobre a formação dos centros urbanos na Itália medieval, Néri de Barros Almeida, corrobora com a posição de que, ao menos em terras italianas deste período, não havia tantas oportunidades de prosperidade (segundo alguns lugares-comuns) para as camadas mais pobres dentro das cidades italianas. Para ela,

(...) movimento de crescimento, mas também de decréscimo urbano, evidencia uma população menos enraizada, mais frágil diante da evolução da cidade, e um componente “popular” menos participativo e menos amparado pela justiça, embora esta se torne formalmente, cada vez mais, expressão de direitos comuns. Tais considerações atenuam a imagem escolar das cidades como porto seguro para os

⁶⁰² Segundo Chiara Frugoni, “na Idade Média, lenda ou legenda significa apenas o que está literalmente contido na palavra: narrativa escrita destinada a leitura” (FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem: Francisco de Assis**, 2011, p. 16), ou, em outras palavras, o termo *Legenda* - do verbo latino *legere*, que traduz-se por “ler”, “colher” (Cf. SILVA, Amós Coelho da Silva; MONTAGNER, Aírto Ceolin. **Dicionário latino-português**, 2009, p. 266) na hagiografia medieval significa literalmente “aquilo que deve ser lido”, isto é, uma espécie de “biografia” usada tanto para divulgar a vida de um santo nos meios populares quanto para servir de material formativo para os novos membros de uma comunidade religiosa.

⁶⁰³ LE GOFF, **São Francisco de Assis**, 2001, p. 188.

⁶⁰⁴ Patrick Gilli faz uma interessante observação sobre o fato de ser um erro afirmar que dentro das cidades medievais, como as italianas, por exemplo, não havia a presença de edifícios monásticos bem como alguns tipos de serviços de apostolado, mesmo que estes tenham sido eclipsados pelo advento das ordens Mendicantes. (Cf. GILLI, **Op. Cit.**)

⁶⁰⁵ LE GOFF, **2001**, p. 189.

deserdados, para os pobres expulsos do campo ou para aqueles à procura de ares que libertam⁶⁰⁶.

Esta especificidade de se fazer um apostolado no seio dos grandes centros urbanos era tão surpreendente que já em meados do século XIII havia inquietações, como se verá, sobre a presença dos frades nas cidades, como assinala Le Goff ao recordar que

(...) essa escolha urbana aliás suscitou discussões das quais fez um eco um texto franciscano atribuído a São Boaventura: as *Determinationes quaestionum super Regulam Fratrum Minorum*, cuja quinta pergunta é: “Por que os frades moram mais frequentemente nas cidades e nas aldeias fortificadas? (*Cur fratres frequentius maneant in civitatibus et oppidis?*)”⁶⁰⁷.

Onde se situava Francisco de Assis nesta complexa transição do mundo feudal para o mundo urbano? Para Lázaro Iriarte, o filho do comerciante de tecidos, Pedro de Bernardone, surge como um personagem emblemático, uma personalidade de fronteira, uma vez que

(...) entre o feudalismo e a comuna, entre o acaso do império unitário e o surgimento das nações, entre a língua culta e a língua vulgar, Francisco de Assis encarna as virtudes ativas e construtivas do burguês filho do povo e, ao mesmo tempo, os sonhos cavaleirescos e a ânsia de renúncia a uma época em declínio. Enlaça duas épocas e reúne todos os contrastes daquele século em transição⁶⁰⁸.

Curiosamente, Francisco posicionou-se em outro nível de questionamento em relação às explorações econômicas e produtiva que já percebera em sua região e, porque não dizer, em sua própria casa, nos negócios de seu pai. A partir disso, ele

(...) não se limita a rejeitar. Ele se interroga. Escolheu a pobreza, mas não põe em causa a sinceridade, a fé muito real dos mercadores. Conserva, diante do dinheiro, o princípio que manterá em todos os domínios: não impõe sua regra a não ser a si próprio e a seus irmãos⁶⁰⁹.

⁶⁰⁶ GILLI, **Op. Cit.**, p.10.

⁶⁰⁷ LE GOFF, **2001**, p. 189.

⁶⁰⁸ IRIARTE, Lázaro, **História franciscana**, 1985, p. 34.

⁶⁰⁹ FRANCO JÚNIOR, **Op. cit.**, p. 114.

Seus frades foram, deste modo, bem acolhidos nos meios urbanos, pois pregavam ao pobre e ao rico, ao fraco e ao poderoso, usavam roupas pobres, mas jamais criticavam os que usavam roupas finas e caras. Na própria Regra franciscana – a dita *Regula Bulata* – Francisco exortava seus frades a “não desprezarem nem julgarem os homens que virem usar vestes macias e coloridas, tomar comidas e bebidas finas, mas antes, julgue e despreze cada qual a si mesmo”⁶¹⁰. Transitavam, assim, muito bem entre os dois mundos, aparentemente, antagônicos, como fazia seu mestre e fundador Francisco que

(...) por nascimento, pertencia à nova sociedade dos artesãos e comerciantes que abria caminho na vida pública dos municípios italianos; porém, seu temperamento cavaleiresco o fazia sintonizar com o ambiente feudal dos cantos de gesta e com as virtudes humanas da cavalaria andante: cortesia, lealdade, liberalidade, valentia, compaixão pelos seres débeis e indefesos. Em sua vida, vemos alternar-se o impulso incontido da ação, ao percorrer o mundo, e a atração pela solidão e pela intimidade fraterna e sossegada⁶¹¹.

Se por um lado, Francisco de Assis conseguia se locomover entre o mundo feudal e o novo espírito das cidades, por outro, em seu caminho espiritual frente a uma fraternidade religiosa que com o tempo se transformaria numa *Ordo*, fez o possível para evitar que as relações entre seus “irmãos de hábito” imitassem os antigos modelos feudais. Isso fica claro, por exemplo, em uma passagem da *Regra não-Bulada* (1221) quando exorta que entre os frades “ninguém se chame prior, mas, neste gênero de vida, todos se chamem ‘Irmãos Menores’”. E um lave os pés do outro”⁶¹². Para o historiador Ildefonso Silveira, Francisco

(...) não se deixou contaminar por certos costumes do tempo, por exemplo, evitou (...) a intolerância do regime de Cristandade, a busca da riqueza e do dinheiro como fonte de poder, característicos do sistema comunal. No entanto, imbuíu-se de outros, purificando-os, por exemplo: o espírito cavaleiresco não a serviço da guerra, mas, de Jesus Cristo, a mobilidade das comunas, a mobilidade e os aspectos positivos dos movimentos reformatórios da Idade Média (...) ⁶¹³.

⁶¹⁰ *RB*, cap. 2.

⁶¹¹ IRIARTE, *Op. cit.*, p. 39.

⁶¹² *RnB*, Cap. 6.

⁶¹³ SILVEIRA, *Apud.*, MOREIRA, *Herança franciscana*, 1996, p. 15

No âmbito cultural, é no clima provocante das cidades que o ensino se desenvolveu e fez nascer o que se tornariam as primeiras universidades européias. Em outras palavras, esse desenvolvimento urbano, juntamente com o dinamismo econômico e a busca pela autonomia política acabou estimulando o surgimento de um novo tipo de homem de cultura: o intelectual “laico”⁶¹⁴. É importante aqui estabelecer que o termo “laico” não se refere a sua definição hodierna, mas aos assuntos tratados por esses novos intelectuais, assuntos estes que não mais giravam somente ao redor do saber teológico, mas também em assuntos seculares como o campo jurídico e até político⁶¹⁵. Deste modo, “juristas, notários, médicos e mestres de retórica tornaram-se elemento indispensável no desenvolvimento da sociedade na qual viviam”⁶¹⁶.

O saber durante séculos repousou nas mãos de clérigos ou protegido dentro dos muros maciços dos antigos mosteiros, que, por sua vez, e ao contrário do que geralmente se pensa, não era oferecido apenas às camadas mais abastadas da sociedade, mas também aos filhos de famílias pobres, como registra uma carta do final do século XII sobre a *Licentia Docendi* (Licença para ensinar):

A Igreja de Deus, como uma mãe piedosa, é obrigada a velar pela felicidade do corpo e da alma. Por esta razão, para evitar que os pobres cujos pais não podem contribuir para o seu sustento percam a oportunidade de estudar e progredir, cada igreja catedral deverá estabelecer um benefício suficientemente largo para prover às necessidades de um mestre, o qual ensinará o clero da respectiva igreja e, sem pagamento, os escolares pobres, como convém (...)⁶¹⁷.

Aos poucos, essas escolas e universidades também ganhavam os novos ares citadinos com seus ritmos e suas necessidades *sui generis*. É verdade que no final do século XII, os burgueses já haviam estimulado a criação de escolas urbanas, mas, mesmo nessas condições, uma boa parte dos filhos dos comerciantes era educada à sombra das catedrais. É o caso do próprio Francisco de Assis que

⁶¹⁴ Cf. FRANCESCHI; TADDEI, **Op. Cit.**, p. 169.

⁶¹⁵ Cf. FRANCESCHI; TADDEI, **Id.**.

⁶¹⁶ FRANCESCHIN; TADDEI, **Ibid.**, p. 171.

⁶¹⁷ **Chartularium Universitatis Parisiensis**, I, n. 12, **Apud**. PEDRERO-SÁNCHEZ, **Op. cit.**, p. 181.

(...) possuía a cultura média dos que, não tendo cursado o *trivium* e o *quadrivium*, não podiam figurar entre os *clerici* ou *literati*. Gostava de chamar-se de simples e inculto (idiota). Contudo não era um ignorante; dominava bastante bem o latim corrente, que havia cursado na escola da igreja local de São Jorge⁶¹⁸.

Como se pode perceber, a cidade medieval oferecia condições para a criação de novas formas de educação. As escolas monásticas começaram, assim, a dividir espaço para as novas tendências e buscas de conhecimento. As novas escolas plantadas no meio dos centros urbanos nasciam

(...) de modo um tanto selvagem e sob dupla orientação. De um lado, impõe-se a atração da teologia, em um meio intelectual, sociológico e político fervilhante em Paris. De outro lado, é a cristalização em torno do direito, no coração do avanço comunal, em Bolonha⁶¹⁹.

Em um documento de 1274, pode-se verificar que os escolares ou os universitários começavam a ganhar importância nas grandes cidades que, por sua vez, a fim de poderem se orgulhar de suas universidades chegavam mesmo a formular leis que defendiam e até estimulavam a vida intelectual dentro de seus muros. O referido decreto trata dos privilégios concedidos aos estudantes pela comuna de Bolonha:

Ordenamos que os doutores de lei civil e os doutores de decretais não possam ser chamados a servir no exército ou a participar em qualquer campanha militar a favor da Comuna de Bolonha, nem devem ser empregados na guarda do Castelo (...). Também os escolares serão cidadãos, tratados como tal, considerados cidadãos e a sua propriedade protegida como a dos cidadãos (...)⁶²⁰.

No século XIII, animadas pelas universidades de Paris e de Bolonha, as relações entre o saber e poder ganharam também novas proporções. Francisco de Assis não ficou alheio a essas mudanças no campo do conhecimento. Não raro os primeiros biógrafos do santo descreveram, como se verá mais adiante, as suas atitudes drásticas diante dos frades que queriam estudar e adquirir livros, retratando

⁶¹⁸ IRIARTE, **Op. cit.**, p. 39.

⁶¹⁹ LE GOFF, **2001**, p. 32.

⁶²⁰ PEDRERO-SÁNCHEZ, **Op. cit.**, p. 186.

um fundador que era um adversário dos estudos. Mas essa acusação teria algum fundamento? O que, na verdade, perturbava tanto Francisco em relação às novas formas de conhecimento? Jacques Le Goff arrisca algumas pistas para esses questionamentos. Para ele,

(...) é preciso compreender bem a desconfiança de Francisco em relação aos doutores eruditos. O que ele vê na ciência é uma forma de propriedade porque os livros custam caro. Tornar-se um erudito é assumir o risco de possuir, de chegar ao poder, ou de participar do exercício do poder. Francisco nunca teve boas relações com os príncipes da Igreja e com os mestres da Universidade – os prelados⁶²¹.

Enfim, Francisco de Assis foi, assim, um filho de seu tempo - mesmo quando chegava a tensionar as estruturas de sua época - e sua mensagem espiritual, bem como as futuras escolhas que seriam feitas pelo movimento religioso que fundara, ganhavam sentido quando inseridos novamente no espírito citadino das comunas, marcadas pela mobilidade. Neste novo cenário político e social, os frades franciscanos e dominicanos tiveram papel essencial por meio da pregação.

5.1.3. A pregação franciscana, novas sociabilidades e as políticas urbanas

Para o historiador italiano Luciano Bertazzo, Francisco de Assis viveu numa era onde se dava muita importância à palavra. Tal palavra começa a deixar os muros dos mosteiros, das *scholae*, para se espalhar nas estradas, nas novas rotas comerciais que se vão abrindo e marcando o tempo dos mercadores. Palavra que acrescenta “novas vozes as praças no despertar demográfico e urbano característico do período entre o século XII e XIII. Um tempo que parece quase construir um “espaço oral”, em cujas palavras novas, vozes, se encontram, se desencontram, se confundem”⁶²². Jean-Claude Schmitt assinala que essa palavra nova, nas mãos dos Mendicantes “rapidamente se adapta a essa relação dinâmica entre os níveis de cultura: os pregadores “vulgarizam” os conceitos fundamentais da cultura clerical, mas não deixam de dar atenção às palavras dos leigos”⁶²³.

⁶²¹ LE GOFF, 2006, p. 118.

⁶²² BERTAZZO, Luciano, **Il servizio dela parola**, In: MARANESI, Pietro; ACCROCCA, Felice (org.). **La Regola di frate Francesco**. Eredità e sfida, 2012, p. 475.

⁶²³ SCHMITT, Jean-Claude, **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**. Ensaio de antropologia medieval, 2014, p. 166.

Vale lembrar que numa época em que a palavra ganha uma importância muito grande, não demoraria a surgir certo controle dessa palavra proferida, e essa tarefa caberia principalmente à Igreja que, atendendo os clamores de renovação da cristandade propostas pelo Concílio Lateranense IV realizada em 1215, logo delegaria a alguns de seus mais celebrados clérigos e mestres universitários a missão de expor claramente os elementos de um bom e de um mau uso dessa palavra. É nesse contexto que aparecem, no ambiente parisiense, figuras como Maurizio de Sully (+1197) e Pietro il Cantore (+1297) que oferecem ferramentas e modelos para uma pregação capaz de dar conta da mensagem cristã. Trata-se de uma “palavra pregada, que encontra uma organização expressiva, sistematizada na forma do sermão, com um desenvolvimento teórico maduro no curso do século XIV⁶²⁴”. Na verdade, como já foi exposto acima⁶²⁵, não se pode reduzir a importância do IV Concílio Lateranense a um mero esforço de normatização da pregação, seus objetivos e seu alcance superam o uso da palavra pelos *predicadores*.

O movimento franciscano, assim como suas trajetórias posteriores, não ficou alheio a essa nova conjuntura cultural. Pode-se dizer que a pregação e o estudo se tornaram dois temas mais importantes dentro do desenvolvimento histórico do franciscanismo, tão forte que marcaria até as reflexões em torno da pobreza material; na verdade, se o primeiro é constitutivo da mesma identidade carismática das origens, o segundo torna-se um complemento ao primeiro nas metamorfoses institucionais sofridas pelos Menores⁶²⁶. Aqui se vê que o primeiro elemento desta *intentio Francisci* passava pela pregação, ou seja, pelo mandato de pregar o Evangelho e convidar todos a uma vida de penitência. Vale lembrar que esse caráter penitencial não era algo original do movimento franciscano, na verdade, era um traço comum a qualquer grupo que se denominasse evangélico-pauperista. Porém, quando esta se une ao anúncio da paz, conforme o quanto foi revelado a Francisco e “tornado uma saudação coletiva, caracteriza a identidade também do primeiro grupo dos “*virii penitenciales de Assisi oriundi*” (homens penitentes oriundos de Assis) que se agrega em torno a Francisco”⁶²⁷. Na primeira versão da *Carta aos Fiéis* (1 Fi), o santo deixa claro o que entende por “fazer penitência”: castigar o corpo

⁶²⁴ BERTAZZO, 2012., p. 476.

⁶²⁵ Cf. Cap. 1.2.1. As estruturas eclesiais do século XIII, deste mesmo estudo.

⁶²⁶ BERTAZZO, 2014, p. 133.

⁶²⁷ BERTAZZO, *Ibid.*, p. 134.

e odiá-lo com seus vícios e pecados, amar a Cristo e amar o próximo⁶²⁸. Tomás de Celano parece sintetizar bem como era essa pregação feita por Francisco:

(...) com grande fervor de espírito e alegria da alma, começou a pregar a todos a penitência, edificando os ouvintes com palavras simples, mas com o coração nobre. A palavra dele era como fogo ardente que penetrava o mais íntimo do coração e enchia as mentes de todos de admiração. (...) Em toda pregação sua, antes de propor a palavra de Deus aos que estavam reunidos, invocava a paz, dizendo: “O Senhor vos dê a paz!”⁶²⁹.

Para Bertazzo, o capítulo XVII da *Regra não-Bulada*, de 1223, oferece claras ilustrações no que se refere ao desenvolvimento da *predicatio* entre os Franciscanos. Nesse documento já se pode encontrar elementos jurídicos e os ecos das normas canônicas estabelecidas pelos decretos⁶³⁰ do Concílio Lateranense IV, porém, parece se preocupar mais com a identidade espiritual do frade que prega do que, propriamente, com o seu conteúdo: “Nenhum irmão pregue contra a forma e as diretrizes da santa Igreja e se não lhe tiver sido concedido pelo seu ministro. (...) Que todos os irmãos preguem com as obras”⁶³¹. Por sua vez, a *Regra Bulada*, de 1223, no capítulo referente aos pregadores, parece ser mais precisa quanto ao conteúdo dessa pregação:

(...) Admoesto também e exorto os meus irmãos a que, na pregação que fazem, seja sua linguagem examinada e casta, para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhe com brevidade de palavra, os vícios e as virtudes, o castigo e a glória; porque o Senhor, sobre a terra, usou de palavra breve⁶³².

Como se pode notar, não deve causar estranhamento o fato de que o primeiro pensamento de Francisco seria de formar alguns pregadores ambulantes que,

⁶²⁸Cf. 1 Fi, 1-4.

⁶²⁹ “Exinde cum magno fervore spiritus et gaudio mentis coepit omnibus poenitentiam praedicare, verbo simplici sed corde magnifico aedificans audientes. (...) In omni praedicatione sua, priusquam convenientibus proponeret verbum Dei, pacem imprecabatur dicens: “Dominus det vobis pacem””(1 Cel 23).

⁶³⁰Cf. **Conciliorum oecumenicorum decreta** [COD], sob cura de P.P. JOANNOU, C. Leonardi, Bolonha, 1973, p. 234-235.

⁶³¹ “Nullus frater praedicet contra formam et institutionem sanctae ecclesiae et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo”. (RnB XVII, 1).

⁶³² “Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia (cfr. Ps 11,7; 17,31), ad utilitatem et aedificationem populi,
4 “Anuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis; quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram” (RB IX, 3-4).

caminhando dois a dois como os discípulos de Cristo, iam de cidade em cidade, de vilarejo em vilarejo, “portando a mensagem da Boa Nova, da paz, do perdão, parando nas praças públicas e impondo-se mais com o exemplo do que com a palavra; sobretudo com o destaque sobre os bens terrenos”⁶³³. André Miatello, por sua vez, alerta para o perigo de se concluir que essa *predicatio* – no caso franciscano – entendida na atitude de se pregar mais pelo exemplo do que pela palavra não pode ser tomada como homogênea e absoluta. Para o autor, muito cedo, os frades Menores, assim como os Mendicantes em geral, aprenderam e se adaptaram às exigências e diretrizes prescritas pela Igreja visando maior eficácia na pregação. Por essa razão, esta “*praedicatio* consiste numa atividade de tamanha distinção e importância que apenas os frades mais bem preparados é que podem desempenhá-lo”⁶³⁴.

Francisco pregava ao povo e suas palavras eram essencialmente de caráter penitencial e pessoal antes de se converterem em uma proposta para os que o ouviam. Nesse sentido, os indícios identificados na passagem da *Regra não Bulada* à *Regra Bulada* indicam “uma clara tomada de posição para uma pregação que deve assumir uma impostação que vai além da precedente, simples exortação penitencial”⁶³⁵. Tal escolha resultaria em contrapor a pregação dos frades formados nos meios universitários (*sermo subtilis*) e a pregação de Francisco (*sermo simplex*)⁶³⁶. Entretanto, como sugere Miatello, seria muito arriscado aferir essa contraposição “entre uma e outra, atribuindo à primeira aspectos intelectuais e clericais e à segunda aspectos populares e laicos”⁶³⁷, já que ambas estão muito imbricadas no desenvolvimento da pregação minorítica.

Os anos vinte do século XIII ainda mal despontavam e os Mendicantes já eram aclamados pelo povo e pela própria Cúria pontifícia por saberem pregar não somente ao povo ou às camadas mais simples da sociedade, mas também ao clero e mestres universitários. Eram apenas os primeiros indícios de uma parceria muito

⁶³³ DA CAMPAGNOLA, Stanislao. **Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV**, 1999, p. 405.

⁶³⁴ MIATELLO, André Luis Pereira. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas**. Retórica cívica e hagiografia, 2013, p. 100.

⁶³⁵ BERTAZZO, 2012, p. 496

⁶³⁶ “(...) o termo simplicitas, no contexto de pregação, não é um mero qualitativo. O sermão simplex designava o discurso sem adornos, sem o uso da arte, chão, desprovido de qualquer sutileza [subtilitas], que é outro conceito técnico que define um tipo de pregação oposto ao sermo simplex.” (MIATELLO, 2013, p. 104).

⁶³⁷ MIATELLO, **Op. Cit.**, p. 102.

desejada pelo papado - de Inocêncio III até Gregório IX e seus sucessores - que tinha planos bem determinados para os filhos de Francisco e de Domingos⁶³⁸. Como se deu essa aproximação e inserção dos frades menores dentro da Igreja e da sociedade?

Ao narrar a chegada dos frades em terras alemãs em 1221, Frei Jordão de Jano, em sua *Crônica*, escreve que havia nesse grupo alguns frades que sabiam pregar tanto ao clero quanto ao povo. De um deles, chamado Frei Barnabé, de origem alemã, o cronista ressalta que era um “pregador egrégio em língua lombarda e em língua alemã”⁶³⁹. O que deveria parecer uma descrição comum, na verdade, guarda alguns indícios que podem explicitar melhor essa inserção dos frades no seu apostolado de pregação. Grado Giovanni Mero, observa de início que, a partir dessa narrativa, a partir de 1221 os frades estão em condições de ter uma presença significativa na Igreja e na sociedade, “graças também a frades de formação sacerdotal e capazes de abrir sua cultura às exigências de indivíduos, grupos e classes que buscavam novas referências religiosas”⁶⁴⁰.

Numa época onde, nas grandes concentrações nos centros urbanos, o dinheiro começa a ser mais manuseado pelas pessoas incutindo nelas crises de consciência ao se sentirem incapazes de lidar com isso e de buscarem ao mesmo tempo um caminho de perfeição cristã, os frades Menores apresentam-se como uma ajuda⁶⁴¹, pois ao escolherem uma “pobreza voluntária” reelaboraram os meios de lidar com o dinheiro e bens materiais propondo o desapego e a caridade. Essa atitude nova diante do dinheiro foi tão profunda que marcou até o rei de França, o São Luís, que sempre quis ter por pertos frades franciscanos dominicanos que atuavam como conselheiros, como assinala Le Goff:

(...) o que os mendicantes propuseram e parcialmente conseguiram impor foi uma moralização da vida econômica, e sobretudo do uso do dinheiro. Principais conselheiros de São Luís, os mendicantes, com ele, apoiando-se nele e beneficiando-se de seu apoio, marcaram a mentalidade francesa com essa legitimação moralista e desconfiada do dinheiro e dos negócios, que a caracteriza até hoje⁶⁴².

⁶³⁸ Franciscanos e Pregadores (também chamados de Dominicanos, por terem em São Domingos de Gusmão seu fundador), respectivamente.

⁶³⁹ JANO, Jordão de, *Crônica*, n. 17.

⁶⁴⁰ MERLO, 2005, p. 67.

⁶⁴¹ CF. MERLO, *Ibid.*, p. 68.

⁶⁴² LE GOFF, Jacques, *São Luís*, 2002, p. 294.

De fato, é digno de nota essa profunda relação entre o rei Luís IX e as ordens mendicantes. Dominicanos e franciscanos circulavam nos altos círculos de sua corte. O rei os tinha em boa estima, tendo conhecido o primeiro frade pregador, frei Jourdain de Saxe ainda na década de vinte do século XIII. Le Goff lembra que quando menino, São Luís recebeu, com sua rainha-mãe, em 1266, um travesseiro que São Francisco teria usado até a morte. Assim, “o rei menino, que iria se tornar um excepcional apreciador de relíquias, deve tê-lo guardado, se de fato é autêntico, com profunda emoção”⁶⁴³. Essa profunda simpatia entre o rei Luís IX e os frades Mendicantes não repousava somente no campo afetivo. Na verdade, ambos tinham os mesmos objetivos e muitas vezes os mesmos métodos visando uma reforma religiosa e moral da sociedade que, em grande parte se tornou um aspecto de uma reforma política:

São Luís utilizava os mendicantes para seus inquéritos, os mendicantes que se põe às vezes diretamente à frente lá onde, nas cidades italianas, por exemplo, não há poder forte como em uma monarquia e o que devem empreender é a própria reforma dos estatutos da cidade, investindo-se do poder real que lhes inspira sua ação e suas reformas⁶⁴⁴.

O fato é que, sob outros ângulos, estes irmãos portam uma imagem em certo sentido ameaçadora: “não têm atrás de si um passado que a memória coletiva ou individual ligue a interesses de grupos sociais ou de segmentos políticos”⁶⁴⁵. Para o historiador italiano, esses frades concentram seus esforços nas realidades urbanas e semiurbanas que, entre os séculos XII e XIII, o clero secular custava a enquadrar em esquemas pastorais. O movimento franciscano, dentro deste contexto apresenta

(...) um rosto pobre, oferecendo um evangelismo compreensível, resolvendo as necessidades da cura de almas, tendo um caráter decididamente propositivo e uma renovada capacidade de refletir sobre a vida coletiva e de tornar operante a própria reflexão, contando com o apoio forte e atento do papado⁶⁴⁶.

⁶⁴³ LE GOFF, *Ibid.*, p. 295.

⁶⁴⁴ LE GOFF, *Ibid.*, p. 296.

⁶⁴⁵ MERLO, *Id.*.

⁶⁴⁶ MERLO, *Ibid.*, p. 69.

Uma dessas necessidades como cura de almas que os Menores ajudavam a amenizar, por exemplo, era o apostolado da pregação aos diversos estratos sociais dos fiéis e particularmente no trabalho de absolvição dos pecados destes que, nessa época já era feita de forma “auricular”, isto é, por meio da confissão pessoal. Em outras palavras, estes frades agiam em duas frentes muito importantes dentro dessa cultura da palavra: pela pregação pública atingiam um grande número de pessoas e pela confissão, não só davam conselhos particulares e correspondentes a cada pecado, mas também estavam cientes daquilo que habitava as consciências de cada fiel.

Esta facilidade com que os frades se inseriam nas cidades, nas mais diversas camadas da sociedade, bem como a contribuição que davam ao sanarem as lacunas deixadas pelo clero secular, esse quase sempre carente de uma sólida formação, não passou despercebida ao papado, especialmente ao papa Gregório IX – aquele que ainda como cardeal protetor da Ordem dos Menores, sob o nome de Hugolino⁶⁴⁷, fora amigo pessoal e que depois canonizara Francisco e que alegara, por fim, conhecer muito bem os desejos mais íntimos que este tinha. Sensível aos sinais dos tempos, o papa precisava ter frades a seu serviço para realizar, entre outras coisas, seu grande plano de reforma eclesiástica, num tempo em que ele queria e devia reconquistar o consenso religioso em muitas regiões da cristandade, mas, sobretudo na Itália centro-setentrional e no sul da França.

Não é difícil constatar que esta inserção do movimento franciscano nos projetos hierocráticos e hegemônicos do papado faz com que seu serviço seja executado em realidades sociais em que se devia sempre se debater com problemas de ortodoxia: uma ortodoxia que nesse momento se traduz em obediência – contraposta à heresia da desobediência, ou em outras palavras, os frades deviam a todo custo incutir nas consciências dos fiéis – sejam eles pobres ou ricos, cultos e iletrados, comerciantes ou nobres – total adesão às intenções do papado⁶⁴⁸.

O programa de reestruturação espiritual, social e até política iniciado por Inocêncio III e continuado por Gregório IX tinha tamanhas proporções que fez uso até de uma reformulação da “teoria da santidade”, já iniciada nos primeiros anos do

⁶⁴⁷ Hugolino era sobrinho do cardeal-diácono Lotário di Segni que, em janeiro de 1198, fora eleito papa sob o nome de Inocêncio III. (Cf. MIATELLO, **Op. Cit.**, p. 65)

⁶⁴⁸ Cf. MERLO, **Ibid.**, p. 79.

século XIII, como observa Miatello. Esse modelo de santidade deixava, então de depender apenas dos milagres – esses deviam se referir apenas ao *post-mortem* – e se fixou especialmente “na idéia de que a santidade dependia da retidão dos costumes e das obras virtuosas praticadas pelo candidato a santo durante a sua vida”⁶⁴⁹. Essa “teoria da santidade” inocenciana, quando aplicada a Francisco, marcava profundamente não só as representações hagiográficas sobre o mesmo, mas também pressionava seus “filhos”, os frades, a serem modelos e transmissores dessa proposta de retidão de vida que se baseava numa vida virtuosa. Basta revisitar a bula de canonização do santo de Assis, a *Mira circa nos*, por exemplo, para se verificar que, por parte de Gregório IX,

(...) não houve destaque para aqueles elementos de vida religiosa mendicante, tidos por fundamentais e que o próprio santo coligiu em seu Testamento e na regra dos frades Menores. Nenhuma menção explícita ao mandato da pobreza absoluta, da não propriedade e da fuga dos privilégios; nada sobre a condição laica do santo pregador. Gregório IX construiu uma imagem de Francisco como herói, um homem da Igreja, escolhido por Deus (...), um homem, em suma, em plena consonância com os ideais reformistas do Concílio Lateranense (...)⁶⁵⁰.

Essa reforma de costumes e do “bem viver” em sociedade, promovida pelo papado, via nas ordens Mendicantes, especialmente nos Menores e nos Pregadores – o *modus* perfeito de alcançar tais objetivos. No caso minorítico, Francisco mesmo já apontava elementos de um reto comportamento e convivência social dentro de sua *fraternitas*; obviamente, segundo acena Stanislao da Campagnola, não se tratava de romper com a tradição medieval que reivindicava a apenas a concepção cristã a autêntica interpretação do homem e de todos os aspectos de sua vida social, econômica, religiosa. Assim, mais que romper a tradição, “as escolhas de Francisco tendiam a recompô-la segundo uma visão mais evangélica”⁶⁵¹. Nesta visão, por exemplo, o trabalho humano devia servir apenas para sua sobrevivência e sustento, sendo o lucro material gerado por este visto como busca vã e danosa ao homem⁶⁵².

⁶⁴⁹ MIATELLO, *Op. Cit.*, p. 73.

⁶⁵⁰ MIATELLO, *Ibid.*, p. 76.

⁶⁵¹ DA CAMPAGNOLA, Stanislao, **Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV**, 1999, p. 28.

⁶⁵² Uma melhor sistematização deste raciocínio, encontrou como seu melhor expoente em São Boaventura. Cf. DA CAMPAGNOLA, Stanislao, **L’etica econômico-sociale di san Bonaventura**, in: *Doctor seraphicus* 25 (1978), 23-42.

Aos olhos das pessoas, ver aqueles frades trabalhando com as próprias mãos e cientes que tinham o direito reservado de terem as ferramentas e instrumentos necessários ao seu ofício⁶⁵³ (*ferramenta et instrumenta suis artibus apportuna*) prescrito na *regula vitae* que seguiam, convidava-os a refletir sobre seus próprios trabalhos e seu papel numa saudável vida cristã.

Em conformidade com o pensamento de seu mestre, os frades têm consciência do valor e do significado dos bens terrenos, da natureza, da sociedade, por isso advertem sobre o reto uso dos bens temporais. Em outras palavras, são conscientes de que o “bem da sociedade” (*bonum societatis*) é constituído pela mútua ajuda e pela conformidade das vontades dos homens, antes da unidade das vontades dos homens”⁶⁵⁴.

Se o tema da paz, como se viu, já fazia parte essencial – juntamente com a exortação à penitência – do conteúdo predicativo de Francisco de Assis, os frades de sua Ordem, juntamente com os frades dominicanos, logo cedo fixaram seu lugar de destaque dentro de um projeto muito maior, a saber, os “movimentos de paz” promovidos pelo papado. Assim,

(...) a comuna, que aspirava a soberania, herdou do Alto Medievo o ideal de justiça e de paz ligada a figura régia, como testemunham as frequentes referências ao direito, ao império e a Igreja. A instituição eclesiástica, em particular, oferecia as bases teológicas e doutrinárias do conceito de paz cristã, que buscava de traduzir no movimento das pazes e das tréguas de Deus desenvolvidas desde o século X⁶⁵⁵.

Pode-se dizer que o papel das ordens mendicantes nesses movimentos deram-se em duas frentes, isto é, primeiro na pregação itinerante em si e, segundo, na intervenção direta nos conflitos. Tal atuação pode ser constatada, por exemplo, na campanha de 1233, no que ficou conhecido como o “movimento do Alleluia”⁶⁵⁶ que, como o próprio nome indica, tratava-se de uma manifestação popular que tinha inicialmente o tom alegre dos anos de paz, uma paz que se fundamentava basicamente na aspiração comum de um mundo de concórdia em que se inseria um

⁶⁵³ Cf. RnB VII, 9.

⁶⁵⁴ DA CAMPAGNOLA, 1999, p. 28.

⁶⁵⁵ FRANCESCHI; TADDEI, *Op. Cit.*, p. 232.

⁶⁵⁶ Em alguns estudos, como é o caso de Augustine Thompson, é também conhecido como “A Grande Devoção de 1233”. Cf. THOMPSON, Augustine, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo: la “Grande Devozione del 1233”*, 1996.

clima de perturbações políticas e de luta contra a heresia.⁶⁵⁷ Os métodos e objetivos deviam ser claros a este frades nesse cenário. Assim,

suas armas eram a pregação de paz, o empenho em favor da libertação dos prisioneiros e da reconciliação entre as famílias inimigas, o esforço pela reforma dos estatutos comunais, na qual se pedia que fossem inseridas medidas anti-heréticas⁶⁵⁸.

É difícil estabelecer até que ponto o supracitado projeto papal de reforma eclesial e da *societas christiana* influenciou o movimento franciscano ou até que ponto este último interpretou e executou literalmente essa proposta de renovação. Entretanto, é arriscado afirmar que tanto Francisco quanto seus frades podem ser considerados como “reformadores sociais”. O franciscanismo primitivo tentou sim responder aos problemas religiosos de seu tempo e estes, de alguma forma, reverberavam nas relações sociais e políticas em seus mais complexos e intrincados extratos. Nesse sentido, Da Campagnola assinala que Francisco e seus seguidores foram sujeitos, ao mesmo tempo, passivos e ativos da história e que a presença destes foi de vital importância não só para a história do sentimento religioso, do costume, da arte de seu tempo, mas também para o processo de aceleração do curso da realidade social e política de sua época⁶⁵⁹.

A partir dessas considerações sobre o primitivo *modus vivendi* dos frades Menores e o mundo na qual exerciam seu apostolado, é possível já entrever que qualquer reflexão sobre o lugar da alegria e do riso na literatura produzida no meio franciscano não poderá ser feita sem um estudo atento sobre como tais conceitos eram percebidos e contruídos na nova e intensa vida urbana do século XIII. Entretanto, é mister, antes, ocupar-se com a natureza, contextos, crítica e transmissão desses documentos utilizados, a fim de se respeitar seus ritmos e formas de apresentar o santo de Assis.

⁶⁵⁷ FRANCESCHI; TADDEI, *Ibid.*, p. 233.

⁶⁵⁸ FRANCESCHI; TADDEI, *Ibid.*, p. 234.

⁶⁵⁹ Cf. DA CAMPAGNOLA, *Ibid.*, p. 34.

5.1.4 A “boa palavra”, a “palavra ociosa”, a alegria moderada e o riso desmedido

Neste aspecto, também a literatura franciscana desse período não pôde se furtar a tais exigências desse mundo urbano, diversas vezes revelando um Francisco atento a esta “justa medida” diante dos comportamentos de seus frades, incluído nesse o próprio riso e ociosidade nas palavras, como se pode observar nesses dois grupos de documentos: os Escritos de São Francisco e as biografias franciscanas, aqui analisados separadamente para melhor compreensão de suas particularidades.

Pode-se elencar, entre os escritos de Francisco de Assis, o fragmento de número XX de uma coleção chamada *Admonitiones*, como uma espécie de estopim para uma primeira problematização da alegria e do riso na construção do imaginário franciscano medieval. A brevidade do texto assim parece condensar esse problema:

Bem-aventurado aquele religioso que não possui o *júbilo e a alegria*⁶⁶⁰ senão unicamente nas santíssimas palavras e obras do Senhor, e mediante estas conduz os homens ao amor de Deus *com gáudio e alegria*. Ai daquele religioso que se deleita em palavras ociosas e vãs, e induz com isso os homens *ao riso*⁶⁶¹.

Antes de se adentrar propriamente na análise desta *exhortatio*, é interessante notar como as edições que a transmitiram a intitularam: o texto latino, aos cuidados da edição crítica e Kajetan Esser, apresenta-as como “*De bono et vano religioso*”⁶⁶²; a versão italiana, do mesmo autor, a traduz como “*Il vero e il falso religioso*”⁶⁶³; por sua vez, nas três versões brasileiras das Fontes Franciscanas encontra-se: “*Do religioso bom e o religioso fútil*”⁶⁶⁴; “*Verdadeira e falsa alegria*”⁶⁶⁵ e; “*O bom religioso e o religioso fútil*”⁶⁶⁶. Causa certo estranhamento o fato de um texto tão breve como este, que trata de como os frades devem se comportar ao pregarem a palavra de

⁶⁶⁰ Itálico nosso.

⁶⁶¹ “*Beatus ille religiosus, qui non habet iucunditatem et laetitiam nisi in sanctissimi eloquis et operibus Domini, et cum his producit homines ad amorem Dei cum gaudio et laetitia. Vae, illi religioso, qui delectat se in verbis otiosis et vanis et cum his producit homines ad risum*”. Adm XX.

⁶⁶² ESSER, *Op. Cit.*, p. 123.

⁶⁶³ ESSER, *Ibid*, p. 143.

⁶⁶⁴ FASSINI, *Op. Cit.*, p. 96.

⁶⁶⁵ SILVEIRA, *Op. Cit.*, p. 68.

⁶⁶⁶ TEIXEIRA, *Op. Cit.*, p. 102.

Deus aos homens, não carregue nos títulos que lhes foram dados pelos copistas ou tradutores qualquer menção à *praedicatio*.

Francisco, bem como aqueles que recolheram e transmitiram suas *dicta*, parece deixar a *forma praedicationis* para um segundo plano, procurando recordar algo anterior (*a priori*) ao ato de pregar. Ao dividir-se o fragmento em duas partes, pode-se observar melhor esse movimento. Na primeira parte, a tônica do discurso recai sobre a alegria (expressa pelos termos latinos *gaudium* e *laetitia*); a segunda parte, por sua vez, trata do riso. Em outras palavras, em um primeiro momento, parece ser mais importante a condição/forma ou o “como” deve ser a palavra do *praedicator*, uma vez que deve “conduzir os homens, com gáudio e alegria, ao amor de Deus (*cum gaudio et laetitia*) sendo que esse *modus* deve provir unicamente de uma experiência também ela “jubilosa e alegre das santíssimas palavras e obras de Deus” (*habet iucunditatem et laetitiam nisi in sanctissimi eloquis et operibus Domini*); num segundo momento, o texto se preocupa mais com o que “o que” o pregador não deve falar: palavras que produzam o riso aos homens (*producit homines ad risum*), palavras essas que, segundo Francisco, só poderiam brotar do pregador que se deleita em palavras ociosas e vãs” (*qui delectat se in verbis otiosis et vanis*). Não se pode deixar de lado que há uma simetria entre essas duas partes, cada uma possui um interessante mecanismo de causa e efeito. Utilizando-se de um simples esquema, seria como destacar que o pregador que com alegria se alimenta da palavra de Deus (*bono religioso*) também leva seus interlocutores a uma “verdadeira” alegria; ao contrário, o pregador que encontra sua alegria em palavras ociosas e vãs (*religioso vanus*) faz mal uso da palavra e leva os ouvintes ao riso, ou a uma “falsa” alegria”.

Nessa dinâmica, não deve causar estranheza que *Admonitio XX* deve ser compreendida antes de tudo, em um contexto de *praedicatio*, isto é, dentro e a partir das exigências feitas pelo Concílio Lateranense IV⁶⁶⁷, bem formuladas em seus documentos e manuais de pregação. Francisco conhece muito bem tais orientações e por isso, exorta os frades a não se perderem em palavras ociosas e vãs (*in verbis otiosis et vanis*), mas a terem uma palavra eficaz que inspire os ouvintes a evitarem os vícios e a cultivarem as virtudes, aproximando os homens “ao amor de Deus com gáudio e alegria” (*ad amorem Dei cum gaudio et laetitia*)⁶⁶⁸.

⁶⁶⁷ Cf. o capítulo 1.2. deste trabalho, sobre o tema da “Pregação franciscana e a vida urbana”.

⁶⁶⁸ Adm XX.

Em seus escritos, Francisco dá muito menos importância ao tema do riso (*risus*) do que ao tema da alegria (*gaudium, laetitia*). Se por um lado, essa lacuna documental quase insuperável (a *Admonitio XX* é o único escrito que trata especificamente do riso) poderia, como primeira reação, desanimar o historiador em sua tarefa de rastrear o papel do riso no pensamento do santo assisiense, por outro, este mesmo silêncio, quase paradoxalmente, pode oferecer – como em uma fotografia em negativo – elementos para uma melhor abordagem do conceito de alegria que, por sua vez, tende a lançar luzes sobre o lugar do riso nas preocupações do santo de Assis: deve-se lembrar que a condenação prescrita pela *Admonitio XX* não é lançada diretamente ao riso (este, aqui é apenas um efeito, uma consequência), mas sim às palavras ociosas (*verba otiosas*) ditas num contexto bem determinado de pregação aos fiéis. Essa proposta metodológica, obviamente, longe de se tratar de uma “absolvição do riso” – no âmbito dos escritos aqui analisados -, pode servir para problematizar estes silêncios do santo sobre o riso, afinal, o ato de abster-se de falar de algo não necessariamente significa a condenação deste, mas pode significar que este pode ter sido apenas posto em segundo plano, como algo que não exigiria grandes preocupações por parte de Francisco, este sim, como se vê em outros de seus escritos, mais inclinado a dar mais atenção à alegria dentro do projeto espiritual que abraçara para si e para seus frades.

Dito isso, as primeiras coisas que saltam aos olhos nos escritos de Francisco de Assis são, primeiro, a sua sensibilidade humana, ou nas palavras de Merino, seu “humanismo” – como já foi analisado acima-, seu jeito de colher, compreender e não se desesperar do ser humano, o que fazia dele um “mestre dos relacionamentos humanos”⁶⁶⁹; segundo, sua espontaneidade ao representar a realidade à sua volta, conforme assinala, Erich Auerbach⁶⁷⁰ (1892-1957). Era um homem de contrastes, pois se chorava a Paixão de seu Senhor pelos bosques⁶⁷¹, ao mesmo tempo, sabia tratar com doçura os irmãos que se mostravam tristes, exortando-os a alegria. No *Memoriale*, Celano narra um episódio muito particular que expressa bem esse cuidado que Francisco tinha para com seus primeiros irmãos. Conta-se que enquanto o santo rezava no Monte La Verna, onde acabara de receber os estigmas

⁶⁶⁹ Cf. MERINO, Antonio, **Humanismo franciscano**, 1999, p. 178.

⁶⁷⁰ Vale a pena conferir a belíssima análise de Auerbach faz de um escrito de Francisco de Assis, chamado de Carta a um ministro, em que responde a um ministro (um superior de alguma província de sua Ordem) como deve tratar um frade que lhe causa aborrecimentos. (Cf. AUERBACH, Erich. **Mimesis**, 2009, p. 143.

⁶⁷¹ 2 Cel 11, 7.

do Serafim alado, as chagas de Cristo, em 1224, foi-lhe revelado que Frei Leão, um de seus companheiros mais íntimos estava sendo muito assaltado por tentações do espírito, e que acreditava que se guardasse consigo algum escrito de próprio punho de seu mestre, escaparia das tentações. O santo, então, chamou Frei Leão à sua presença e pediu-lhe que levasse um pergaminho e tinta, a fim de escrever alguns versos que há dias meditava em seu coração. Deu o pequeno texto ao seu discípulo e este o guardou consigo até a sua morte, sendo liberto das tentações⁶⁷². Este pergaminho ficou conhecido como *Bilhete a Frei Leão (Chartula frati Leoni data*⁶⁷³)(BF), mas em razão de seu conteúdo (Fig.12), também é denominado como *Louvores ao Deus Altíssimo (Laudes Dei Altissimi*⁶⁷⁴) (LD). Pela beleza dos versos e da natureza de seu conjunto, vale a pena a leitura das partes principais do longo texto:

Tu és o santo, Senhor Deus único, que fazes maravilhas
 (...)

 Senhor Deus vivo e verdadeiro.
 Tu és o amor, a caridade,
 Tu és a sabedoria,
 Tu és a humildade,
 Tu és a paciência,
 Tu és a beleza,
 Tu és a mansidão,
 Tu é a segurança,
 Tu é a quietude,
 Tu é o *gáudio*,
 Tu é nossa *esperança e alegria*⁶⁷⁵,
 (...)

 Tu és a nossa esperança,
 Tu és a nossa fé,
 Tu és a nossa caridade,
 Tu és toda a nossa doçura,
 Tu és a nossa vida eterna
 Grande e admirável Senhor, Deus Onipotente,
 Misericordioso Salvador⁶⁷⁶.

⁶⁷²2 Cel 49.

⁶⁷³ Este pergaminho mede 10X14 cm e é conservado no Sacro Convento de Assis, na Itália

⁶⁷⁴ *Tu es... dominus deus solus qui facis.../ Tu es fortis tu es magnus tu es altissimus/ Tu es rex omnipotens tu pater sante rex celi et/ ...tu es trinus et unus dominus deus/...rum tu es bonum omne bonum summum bonnum / amor/ Dominus deus vivus et verus tu es caritas/ Tu es sapientia tu es umililas tu es/... tu es securitas tu es quie/Tu es spes mostra/ Tas tu es gaudium et letitia tu es iustitia/ omnia nostra/ tu es pulchritudo tu es mansuetudo/ tu es protector tu es custos et defensor noster/... ... tu es refrigerium tu es spes/ ... tra tu es fides nostra tu es caritas/ nostra tu es tota dulcedo nostra...(ESSER, Kajetan, **Gli scritti di San Francesco d'Assisi**, 1982, p. 167.)*

⁶⁷⁵ Itálico nosso.

⁶⁷⁶ FASSINI, Durvalino (Org.), **Fontes Franciscanas**, 2005, p. 125.

Aparentemente, parece não haver nada de tão interessante numa lista de versos contendo louvores a Deus e escritos por um religioso e místico na Baixa Idade Média, marcada por novas e intensas vivências espirituais. Entretanto, mesmo que tenham Deus como seu *incipit* (início, fundamento) e destinatário, vale lembrar que foi escrita com um fim bem definido: consolar um frade que passa por tentações, no intuito de tornar sua tristeza em alegria. Que tipo de alegria? Uma alegria que brota da recordação de uma imagem “positiva” de Deus, como a testemunham cada um de seus versos. Não é por acaso, assim, que Francisco lembra ao seu irmão Leão que seu Senhor (*Dominus*) entre outros qualitativos, é também gáudio (*gaudium*) e alegria (*laetitia*), e que essa *laetitia* não deve ser separada da esperança (*spes*). Para o santo de Assis, é nessa esperança (*spes*) em Deus que o religioso deve fundamentar essa alegria. Voltar-se-á mais adiante a essa discussão. Outros escritos parecem corroborar com esta linha de raciocínio.

É o caso, por exemplo, de outro texto denominado *Exortação ao louvor de Deus*⁶⁷⁷ (*Exhortatio ad laudem Dei*). Segundo Pedroso, trata-se também de outro autógrafo de Francisco que, pegando uma tábua que servia de piso para o altar de um eremitério, depois de haver mandado pintar alguns animais para sua decoração, nela escreveu alguns louvores⁶⁷⁸ que há muito se assemelham a uma espécie de esboço daquilo que comporia mais tarde como *Cântico das Criaturas*. O texto mesmo sendo de difícil datação exprime com coerência o modo conhecido como Francisco costumava compor seus próprios louvores, isto é, utilizando-se livremente de vários trechos da Sagrada Escritura⁶⁷⁹. Nela, depois de convidar todas as criaturas a louvarem o seu Criador⁶⁸⁰, o autor as exorta a se “alegrarem no Senhor”

⁶⁷⁷ O texto em português pode ser lido na íntegra in: TEIXEIRA, **Fontes Franciscanas**, 2014, p. 126.

⁶⁷⁸ PEDROSO, **Op. Cit.**, p. 14.

⁶⁷⁹ Essa maneira de compor é melhor ilustrada, por exemplo, no seu *Ofício da Paixão*, onde monta seus “salmos” a partir de versículos variados de outros salmos bíblicos.

⁶⁸⁰ *Time Domini et date illi honorem* (Ap 14,7)./ *Dignus est Dominus accipere laudem et honorem* (cf. Ap 4,11)./ *Omnes, qui time Domini, laudate eum* (cf. Sl 21,24)./ *Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum* (Lc 1,28)./ *Laudate eum caelum et terra* (cf. Sl 68,35)./ *Laudate omnia flumina Dominum* (cf. Dn 3,78)./ *Benedicite filii Dei Dominum* (cf. Dn 3,82)./ *Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea* (Sl 117,24)./ *Alleluia, Alleluia, Alleluia! Rex Israel* (Jo 12,13)!/ *Omnis spiritus laudet Dominum* (Sl 150,6)./ *Laudate Dominum, quoniam bonus est* (Sl 146,1); *omnes qui legis haec, benedicite Dominum* (Sl 102,21)./ *Omnes creaturae benedicite Dominum* (cf. Sl 102,22)./ *Omnes volucres caeli laudate Dominum* (Dn 3,80; cf. Sl 148,7-10)./ *Omnes pueri laudate Dominum* (Sl 112,1)./ *Iuvenes et virgines laudate Dominum* (cf. Sl 148,12)./ *Dignus est agnus, qui occisus est, recipere laudem, gloriam et honorem* (cf. Ap 5,12)./ *Benedicta sit sancta Trinitas atque indivisa Unitas. Sancte Michael Archangele, defende nos in proelio*. (Cf. ESSER, **Op. Cit.**, p. 338.)

(*haec dies quam fecit Dominus, exsulemus et laetemur in ea*)⁶⁸¹. Também aqui pode-se observar o fundamento do conceito de alegria para Francisco: alegria verdadeira é estar em Deus (*laetemur in eo*).

Nessa busca urbana da “justa medida”, dentre as *Admonitiones*, acima apresentadas⁶⁸², há o fragmento número XXVII, intitulado *De virtute effugante vitio* (Das virtudes que afugentam os vícios) que relaciona, de forma peculiar, dois dos conceitos mais caros a Francisco de Assis: a pobreza e a alegria, expondo-a na seguinte fórmula: “Onde há pobreza com alegria, aí não há nem ganância nem avareza”⁶⁸³. Aqui a pobreza (*paupertas*) parece obter sua plenitude, ao olhar de Francisco, somente na condição de ser vivida com alegria (*cum laetitia*), talvez, também para se distinguir do conceito cáтары de pobreza material que, condenando a matéria, viviam-na de forma pesarosa. Curiosamente, este pequeno versículo parece ser um esboço do tema da “pobreza desdramatizada”, isto é, praticada *cum laetitia*, que voltaria com maior intensidade (mesmo que haja traços dela biografias ainda do século XIII), no âmbito da literatura hagiográfica franciscana, somente no século XIV.

No que se refere aos textos classificados como jurídicos, entre as duas⁶⁸⁴ regras de vida de Francisco de Assis escritas aos frades e preservadas, a saber, a *Regula non Bulata*⁶⁸⁵ e a *Regula Bulata*, somente a primeira dedica algumas linhas ao tema da alegria e suas variantes. A primeira menção se encontra no capítulo VII da *Regra não-Bulada* (RnB), sob o título “O modo de servir e trabalhar” (*De modo serviendi et laborandi*) onde se lê: “E cuidem para não se mostrar exteriormente tristes (*tristes*) e sombriamente hipócritas; mas mostrem-se alegres (*gaudentes*) no Senhor, sorridentes (*hilaes*) e convenientemente simpáticos (*gratiosos*)”⁶⁸⁶. Aqui, mais uma vez, a tônica da alegria que Francisco exige dos seus frades se fundamenta numa relação de proximidade com Deus (*gaudentes in Domino*), mas é interessante notar que, neste caso, essa alegria (*gaudium*) não se trata apenas de uma experiência espiritual, mas sim de um gáudio que deve se expressar no rosto

⁶⁸¹ExL 8.

⁶⁸²Vide crítica documental exposta nos inícios do capítulo 2.1..

⁶⁸³“*Ubi est paupertas cum laetitia, ibi nec cupiditas nec avaritia*” (Adm XXVII, 3), In: ESSER, **Ibid.**, p. 136).

⁶⁸⁴A regra para os eremitérios trata-se de um caso particular dentro da *Ordo Minorum*.

⁶⁸⁵Cf. nota n. 64 do capítulo 1.1 deste trabalho.

⁶⁸⁶“*Et caveant sibi, quod non se ostendant tristes extrinsecus et nubilosos hypocritas; sed ostendant se gaudentes in Domino, et hilaes et convenienter gratiosos*” (RnB VII, 16), In: ESSER, **Op. Cit.**, p. 489.

(*hilarius*) de cada frade e se expandir ao bom convívio dos irmãos na *fraternitas*. A segunda menção é exposta no capítulo XVII da mesma regra que, desta vez, trata dos Pregadores (*De praedicatoribus*) e admoesta aos irmãos que pregam o cuidado de não colocar sua alegria em coisas vãs e de sempre se humilharem:

(...) suplico a todos os meus irmãos que pregam, que rezam e que trabalham, tanto aos clérigos quanto aos leigos, que se esforcem por humilhar-se em tudo e por não se gloriar nem se regozijar consigo mesmos nem se exaltar interiormente das boas palavras e obras, e menos ainda, de nenhum bem que Deus muitas vezes faz ou diz e opera neles e por eles, segundo o que diz o Senhor: *Não vos alegreis*⁶⁸⁷, no entanto, porque os espíritos se vos submetem⁶⁸⁸.

Seguindo a mesma linha deste fragmento, a terceira menção que a *Regra não-Bulada* oferece sobre a compreensão do termo alegria em Francisco apresenta-se como uma resposta ou solução ao problema da alegria vã ou falsa alegria. Se o pregador não deve buscar essa alegria que é fruto de um bem pregar, onde deve procurar a alegria plena? O versículo seguinte já tende a responder esta questão: “E mais ainda devemos alegrar-nos (*debemus gaudere*), quando formos submetidos a diversas provações e quando suportarmos quaisquer angústias da alma ou do corpo ou tribulações neste mundo por causa da vida eterna”⁶⁸⁹. Essa última descrição da alegria exortada na Regra de 1221 traz dois dados interessantes: primeiro, a alegria que se deve cultivar diante das provações, temática que muito será explorada, mais uma vez, nas biografias de São Francisco no século XIV, e aqui particularmente o tema da “perfeita ou verdadeira alegria”; segundo, a ideia de que a alegria do frade deve sempre ser colocada em referência à vida eterna, ou a vida plena com Deus (*propter vitam aeternam*).

Em seus últimos dias de vida, Francisco quis deixar aos seus frades suas últimas vontades, qual síntese do que considerava mais importante em sua trajetória espiritual durante aproximadamente vinte anos. Foi assim que ditou seu *Testamento* (*Testamentum*) com o desejo que fosse lido sempre junto à leitura da *Regra* (de

⁶⁸⁷ Itálico nosso.

⁶⁸⁸ “(...) *omnes fratres meos praedicatores, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omnibus non gloriari nec in se gaudere nec interius se exaltare de bonis verbis et operibus, immo de nullo bono, quod Deus facit vel dicit et operatur in eis aliquando et per ipsos, secundum quod dicit Dominus: Veruntamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subiciuntur*” (RnB XVII, 5), In: ESSER, *Ibid.*, p. 498.

⁶⁸⁹ “Et magis debemus gaudere, cum in tentationes varias incideremus et cum sustinueremus quascumque animae vel corporis angustias aut tribulationes in hoc mundo propter vitam aeternam” (RnB XVII, 8), In: ESSER, *Id.*.

1223). Tal desejo foi cultivado pelos frades, mas desde cedo abriu-se uma discussão sobre a obrigatoriedade de executar o que ali se encontrava escrito⁶⁹⁰. O fato é que se trata de um documento muito precioso por oferecer elementos para a compreensão do que poderia ser um esboço de um projeto primitivo no seio do franciscanismo. Para as intenções deste estudo, em um dos versículos do *Testamentum* há também uma referência ao tema da alegria. Entretanto, diferentemente das ocorrências observadas em outros escritos supracitados, este, em particular, não se trata de uma exortação, mas antes, de uma simples recordação: “E com muita alegria⁶⁹¹ vivíamos nas igrejas, e éramos iletrados e submissos a todos”⁶⁹². O mais curioso é que todas as traduções da expressão “*et satis libenter*” (“ter alegria”; “de boa vontade” e “gostávamos muito”) remetem a uma ideia de alegria muito próxima do prazer (termo este que muito bem poderia ser inserida nas traduções acima) em um nível mais “humano”, no sentido mais corporal que espiritual. Aqui caberia bem uma observação da historiadora brasileira, Angelita Marques Visalli, que acena para o fato de que se deve ter atenção ao se tratar alguns conceitos-chaves do pensamento de Francisco. Para ela, tal pensamento teve duas fases: a primeira, remonta a um jovem assisiense que bebeu de uma cultura popular aqui entendida, grosso modo, como não-letrada, até seus 20 anos de idade ou até sua conversão e os primeiros anos de sua *fraternitas*. A segunda fase, teria tido início em seguida, quando sacerdotes e professores também adentraram na Ordem e com eles uma gama de conceitos teológicos, já muito trabalhados nos meios universitários, também tiveram que ser assimilados, na medida do possível, por Francisco⁶⁹³. Teria, deste modo, nesse trecho do seu *Testamento*, recordado de uma alegria entendida como era nos seus tempos de juventude ou dos seus primeiros companheiros, talvez ligada ao simples prazer corporal das festas e serenatas ou mesmo ao prazer de estar com seus irmãos, ou em outras palavras, a uma compreensão de alegria ainda pouco elaborada ou sistematizada nos moldes escolásticos e teológicos de sua época? Nada impede tal hipótese, uma vez que a

⁶⁹⁰ Cf. nota 17.

⁶⁹¹ As versões em português e italiano deste fragmento variam segundo as traduções: Esser, por exemplo, traduz a expressão latina “*et satis libenter*” como “una delle nostre gioie più grande” (ESSER, **Op. Cit.**, p. 580); a edição organizada por Teixeira e a mais antiga, de Silveira, traz, respectivamente, “e de boa vontade” (TEIXEIRA, **Op. Cit.**, p. 189) e “e gostávamos muito” (SILVEIRA, **Op. Cit.**, p. 168).

⁶⁹² “(...) *et satis libenter manebamus in ecclesiis. Et eramus idiotae et subditi omnibus*” (Test 18), In: ESSER, **Op. Cit.**, p. 574).

⁶⁹³ Cf. VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**, 2003, p. 90.

própria natureza de um testamento dá liberdade para se recordar inclusive as descontinuidades de uma trajetória de vida e de formas de pensar.

Até aqui, a julgar por todas as referências dadas pelos escritos de Francisco à temática da alegria, pode-se fazer algumas considerações. Primeiro, e mais relevante, na maior parte de suas ocorrências e em suas variações (*gaudium* e *laetitia*, para citar os mais frequentes), a compreensão do conceito de alegria se dá, via de regra, numa relação espiritual com Deus – seja este como fonte da alegria, seja como meta de uma busca (esperança na vida eterna). Nesse tipo de alegria, mais importante que uma alegria propriamente humana (carnal) seria a alegria do tipo “espiritual”. Adam Potkay, em sua *História da alegria*, observa que esse entendimento do conceito é muito próprio do cristianismo, pois se refere a uma alegria do Outro Mundo ou antecipada que floresce ao custo de uma felicidade mundana e autodeterminada⁶⁹⁴. Nessa dinâmica, segundo o autor, essa alegria salvífica exigiria ignorar o eu e, assim, envolveria

(...) a completa absorção do indivíduo no Deus único, ou simplesmente “no Um”, que constitui tudo o que é ou ao menos tudo o que é bom. Ainda que a fusão completa e a perda do eu no Um apenas venha por meio da morte, ela pode ser antecipada durante a vida em momentos de união extática com a divindade⁶⁹⁵.

Numa segunda constatação, mas nem por isso menos importante, novamente num contexto de *praedicatio* Francisco distingue uma “falsa” alegria que brota da vanglória de palavras vãs e que deve ser evitada, exortando, em contrapartida, a uma alegria “verdadeira” que se fundamenta na humildade diante das provações. E, por fim, uma ideia de alegria como “prazer corporal” que indiretamente é sugerida pelo *Testamento*.

Mesmo que, em geral, todas essas referências sobre a alegria contidas nos escritos de Francisco tratem de uma alegria “positiva” ou aquilo que seria uma “boa” alegria, conforme dito acima, paira um silêncio sobre o riso e sua relação com este primeiro. Entretanto, mesmo também não sendo diretamente citado, o riso parece ganhar melhores contornos em um versículo do *Officium Passionis Domini*. No salmo V lê-se: “Contra mim se alegraram (*laetati*) e se juntaram concentraram-se

⁶⁹⁴ Cf. POTKAY, Adam, **A história da alegria**, 2010, p. 59.

⁶⁹⁵ POTKAY, *Ibid.*, p. 62.

flagelos sobre mim, e ignorei-os (Sl 34,5)⁶⁹⁶. Trata-se de uma outra modalidade de alegria que nasce da perversidade e se desdobra no riso zombador tão condenado na Idade Média. Um riso que é fruto da ociosidade e da malícia, já demarcado por Le Goff ao acenar para palavras que pareciam gravitar em torno de dois pólos: o *risus* (o riso) e o *derisio* (a zombaria).

Se existia, portanto, uma alegria “boa” acompanhada de silêncios em torno das suas possíveis expressões, como é o caso do riso, e se havia, de outro lado, uma alegria “má” - fruto da soberba e reflexo de um afastamento de Deus – que teria como frutos a zombaria acompanhada de riso (*derisio*) (mesmo que também de forma velada nos textos), como os primeiros biógrafos de Francisco de Assis se posicionavam diante deste problema, tendo que se moldar à “justa medida”?

Na primeira biografia sobre o Assisiense, a *Vita beati Francisci*, o riso, é representada por Celano, sempre de forma contida ou moderada em Francisco e por ele mesmo sendo reprimida quando produto de palavras ociosas e vãs, somente uma vez é narrado em sua forma mais condenável, a de escárnio e zombaria. Trata-se de um caso de possessão demoníaca envolvendo o santo de Assis. Havia uma mulher em Città di Castello possuída pelo demônio que, por sua vez, muito a maltratava. O povo, tomado de compaixão, resolveu chamar Francisco que estava a pregar pelas redondezas. Este, então,

(...) enviou um irmão que estava com ele, querendo experimentar se seria o demônio ou um fingimento de mulher. Aquela mulher, vendo-o, começou a zombar dele [*videns mulier illa coepit deridere ipsum*], sabendo absolutamente que não era São Francisco. O santo pai estava dentro rezando e, terminada a oração, foi para fora; e a mulher começou a tremer e a se revolver sobre a terra, não suportando a virtude dele (...) ⁶⁹⁷.

A narrativa termina dizendo que Francisco libertou a mulher do espírito maligno que a sujeitava, permanecendo todos louvando a Deus. Nesse caso, duas coisas saltam aos olhos. Primeiro, um santo desconfiado, que não sabe bem ao certo se se trata mesmo de uma possessão diabólica. É difícil imaginar que os

⁶⁹⁶ “*Et adversum me laetati sunt et convenerunt, congregata sunt super me flagela et ignoravi*” (OP V, 10); In: ESSER, **Op. Cit.**, p. 418)

⁶⁹⁷ “*Sanctus pater misit tunc ad eam fratrem qui erat secum, experiri volens, utrum foret daemonium an deceptio muliebris. Quem videns mulier illa coepit deridere ipsum, sciens sanctum Franciscum minime fore. Pater sanctus intus erat orans, finitaque oratione, foras exivit; mulier autem coepit tremere ac volutari super terram, non sustinens virtutem eius*”. (1 Cel 70, 5-7).

leitores ou ouvintes deste fragmento deixassem de comentar com certo humor esta cena. Segundo, desta vez, o termo escolhido por Celano foi “*deridere*”, ou seja, um riso que tinha o único objetivo de caçoar do frade em questão. Aqui, o hagiógrafo parece retomar e dar continuidade à crença tradicional da relação entre o riso e o Maligno, proveniente do pecado original, uma vez que o riso também pode significar “a desforra do diabo, que revela ao homem que ele não é nada, que não deve seu ser a si mesmo, que é dependente e que não pode nada, que é grotesco num universo grotesco”⁶⁹⁸.

Por sua vez, dando continuidade ao *modus operandi* utilizado na *Vita beati Francisci*, também no *Memoriale* o biógrafo trata o riso a partir da “justa medida, propriamente dito, com cautela relacionando-a com a ociosidade, ou as *verba otiosa*. Na igreja da Porciúncula, por exemplo, “a ninguém era lícito proferir palavras ociosas nem relatar as que fossem proferidas pelos outros”⁶⁹⁹. Em outra ocasião,

(...) considerando o homem de Deus que o lucro da oração se perdia pelas palavras ociosas [ditas] depois da oração, ordenou este remédio contra o pecado das palavras ociosas, dizendo: “Todo irmão que proferir palavra ociosa ou inútil esteja obrigado a confessar imediatamente a sua culpa e a rezar uma vez o Pai-nosso para cada palavra ociosa”⁷⁰⁰.

Este pequeno trecho apresenta, primeiro, um dado interessante sobre a rotina dos frades que moravam nessa igreja tão cara a Francisco, a Porciúncula. Celano a usa como modelo de como os frades deveriam viver em toda Ordem, especialmente em tempos de decadência em que julga viver. O fato é que apresenta um aspecto curioso da vida destes primeiros irmãos, ou ao menos de alguns destes: o costume de se darem a conversas ociosas depois de rezarem, coisa inadmissível ao santo. Outro remédio contra a ociosidade era o trabalho manual, como exortava:

“Quero que todos os meus irmãos trabalhem e se exercitem, e que aqueles que não sabem aprendam algum ofício”. E, apresentando o motivo, disse: “para sermos menos pesados aos homens e a fim de

⁶⁹⁸ MINOIS, *Op. Cit.*, p. 112.

⁶⁹⁹ “*Non licebat ibidem alicui otiosa verba proferre, nec referre prolata per alios*”. (2 Cel 19,5)

⁷⁰⁰ “*Alio tempore, apud Sanctam Mariam de Portiuncula, considerans homo Dei, quod lucrum orationis per verba otiosa post orationem deflueret, contra lapsum otiosorum verborum hoc remedium ordinavit dicens: “Quicumque frater otiosum vel inutile verbum protulerit, teneatur statim dicere suam culpam et pro singulis otiosis semel dicere Pater noster*”. (2 Cel 160, 1-2).

que o coração ou a língua por meio de coisas ilícitas não vague no ócio”⁷⁰¹.

É difícil dizer em medida esses casos de ociosidade ocorriam mesmo no tempo em que Francisco ainda era vivo. É muito provável que o hagiógrafo projetasse muitas das crises e problemas que vivia nos anos 40 do século XIII nas origens da *fraternitas* franciscana. Isso parece ser corroborado quando, em uma das narrativas do *Memoriale*, descreve que essa decadência havia chegado até aos eremitérios cravados nas montanhas e nos bosques mais inacessíveis, uma vez que “muitos transformam o lugar da contemplação em lugar do ócio e convertem o modo eremítico de viver, que foi inventado para aperfeiçoar as almas, em sentina de paixões”⁷⁰².

Em outro episódio, também este não narrado pela primeira *Vita*, Celano relaciona o riso à preocupação com as coisas supérfluas. Neste caso, entretanto, nem é Francisco nem qualquer outra pessoa quem ri, mas uma mesa, esta muito farta preparada para a Páscoa, com toalhas brancas e copos de vidro, num convento em Greccio. O santo vê a mesa

(...) futilmente ornada; mas de modo algum sorri para uma mesa que lhe sorri [*sed ridenti mensae nequaquam arridet*]. Furtivamente de pé em pé, ele recua o passo, coloca na cabeça o chapéu de um pobre mendigo que estava presente e, tomando um bastão na mão, vai para fora”⁷⁰³.

Enquanto o riso é sempre visto como um problema delicado a ser tratado ora com dureza, e ora com reticências ou justificados - nas raras vezes em que aparece em seu sentido “positivo” – pela alegria espiritual (*spirituale laetitia*), os relatos em que Francisco é representado em sua alegria habitual se multiplicam no *Memoriale* assim como já ocorria na *Vita beati Francisci*. Várias dessas ocorrências foram

⁷⁰¹ “Dixit autem aliquando: “Volo omnes fratres meos laborare et exercitari, et eos qui nesciunt, aliquas artes addiscere”. Et rationem reddens: “Ut”, inquit, “minus simus hominibus onerosi, et ne in otio per illicita cor aut lingua vegetur””. (2 Cel 161,4-5)

⁷⁰² “Multi enim locum contemplationis convertunt in otium, et eremiticum ritum, qui animabus perficiendis inventus est, in sentinam transferunt voluptatis”. (2 Cel 179,2).

⁷⁰³ “Descendens autem pater de cella, venit ad mensam, conspicit alto sitam, vaneque ornatam; sed ridenti mensae nequaquam arridet. Furtim et pedetentim retrahit gressum, capellum cuiusdam pauperis, qui tunc aderat, capiti suo imponit, et baculum manu gestans egreditur foras”. (2 Cel 61, 2-3).

suprimidas desta análise por simplesmente repetirem, na forma e na semântica – as narrativas que lhe deram origem e já contadas na primeira *Vita*⁷⁰⁴.

Ainda sobre a moderação das palavras e nas manifestações de alegria, se, por um lado, tanto a *Vita beati Francisci* quanto o *Memoriale* – este em especial – parecem fazer um esforço pedagógico para admoestar os frades a evitarem palavras ociosas (*verba otiosa*) apresentando um Francisco não só preocupado com esse problema, mas muitas vezes aborrecido por causa deste, levando-o a formular até condenações contra tais conversas, por outro, a *Legenda trium sociorum* prefere dar continuidade à questão, mas expondo certa ruptura quanto a pedagogia utilizada, dando a esta uma tendência mais “positiva”. Desta maneira, ao invés de simplesmente criticar e condenar as *verba otiosa*, a LTC dedica-se mais a mostrar aos leitores como eram sublimes e edificantes os diálogos entre os primeiros frades. Ao narrar, por exemplo, uma das primeiras pregações de Francisco, escreve o autor que “suas palavras não eram nem vazias nem dignas de riso [*nec risu digna*], mas cheias da virtude do espírito Santo e penetravam no âmago do coração, de modo a levar vivamente os ouvintes ao espanto”⁷⁰⁵. Em outro episódio, ao narrar a viagem de Francisco e seus companheiros a Roma, a fim de se encontrarem com o papa Inocêncio III, em 1209, descreve que “caminhavam com alegria [*gaudentes*] e falavam as palavras do Senhor, não ousando falar nada, a não ser o que se referia ao louvor e glória de Deus e à utilidade da alma e, frequentemente, se entregavam a oração”⁷⁰⁶. Ao tratar de como os frades se comportavam durante os capítulos, isto é, ocasião privilegiada para conversas frívolas pelo seu porte e por reunir irmãos de várias procedências, o autor destaca que “ninguém ousava mencionar negócios mundanos, mas conversavam sobre as vidas dos santos Padres e como melhor e mais perfeitamente poderiam encontrar a graça do Senhor Jesus Cristo”⁷⁰⁷.

Tratada em uma chave de leitura mais mística, para Boaventura, na *Legenda Maior*, se a alegria espiritual era uma marca indelével e aglutinadora da *Ordo*

⁷⁰⁴ Conferir, por exemplo o tema da alegria e a pobreza em 2 Cel 43,5-6; 70,8; 77,8; 78,3; 215, 5. E alegria de São Francisco diante das criaturas: 2 Cel 47,2; 165,3-4; 166,1; 166,9; 12; 167; 170,2; 171,7.

⁷⁰⁵ “*Erant autem verba etus non inania nec risu digna, sed virtute Spiritus sancti plena, cordis medullas penetrantia, ita ut in stuporem vehementer converterent audientes*”. (LTC 25,7).

⁷⁰⁶ “*Gaudentes igitur ibant et verba Domini loquebantur, non audentes aliquid loqui nisi quod ad laudem et gloriam Dei et ad utilitatem animae pertinebat, et frequenter orationi vacabant*”. (LTC 46,6).

⁷⁰⁷ “*Inter fratres vero qui ad capitulum veniebant nullus audebat negotia saecularia recitare, sed colloquebantur de vitis sanctorum patrum et quomodo melius et perfectius possent invenire gratiam Domini Iesu Christi*”. (LTC 59,4).

Minorum, as “palavras ociosas” teriam um efeito contrário sobre esta. É igualmente interessante observar que, para o *doctor seraphicus*, ao mal das *verba otiosa* deve-se contrapor o que chama de “silêncio evangélico”:

(...) Disse uma vez [Francisco]: “Quero que meus irmãos trabalhem e se exercitem, para que, entregues ao ócio, não vaguem com o coração e com a língua por coisas ilícitas”. Queria que o silêncio evangélico fosse observado pelos irmãos, para que se abstivessem solicitamente em todo tempo de toda palavra ociosa (...). Mas também, quando encontrava um irmão acostumado a palavras frívolas, repreendia-o asperamente, afirmando que o silêncio modesto é guarda do coração puro e não pequena virtude, pelo fato de se dizer que a morte e a vida estão em poder da língua, não tanto por causa do paladar quanto por causa da fala⁷⁰⁸.

Por sua vez, se por um lado, a *Compilatio Assisiensis* abre um grande espaço para a alegria e para o riso considerado “bom”, por outro, a condenação sobre as palavras ociosas (*verba otiosa*) permanece inalterável, como se pode ver abaixo:

E se acontecesse, o que era raro, que alguém começasse a dizer algumas palavras inúteis ou ociosas [*verba inutilia vel otiosa*], era imediatamente corrigido por outro. (...) Também porque os frades são mais frígidos na oração e nas outras boas obras, e mais dissolutas para proferirem palavras ociosas e inúteis e comunicar notícias desde século (...) ⁷⁰⁹.

Tais admoestações sobre as palavras ociosas eram tão graves que não se referiam somente aos lugares impróprios para este tipo de conversas, como uma igreja ou um convento, ou seja um *locus* fixo, mas se estendia também aos frades que estavam nas estradas, corroborando assim, para com a ideia de que o *locus* franciscano era tão diversificado em seus sentidos que abarcava até o corpo do frade, já que “onde quer que estejamos ou caminhemos, temos a nossa cela conosco: pois o irmão corpo é nossa cela e a alma é o eremita que mora dentro da

⁷⁰⁸ “*Propter quod dixit aliquando: "Volo fratres meos laborare et exercitari, ne otio dediti, per illicita corde aut lingua vagentur". Evangelicum siquidem volebat a fratribus observari silentium, ut videlicet ab omni otioso verbo omni tempore abstinerent sollicite, tamquam reddituri in die iudicii de huiusmodi rationem. Sed et si quem invenisset fratrem verbis assuetum inanibus, acriter arguebat; taciturnitatem modestam et puri cordis affirmans custodiam et non modicam esse virtutem, pro eo quod mors et vita fore dicuntur in manibus linguae, non tam ratione gustus quam ratione loquelae*”. (LM V,6).

⁷⁰⁹ “(...) et si contingeret, quod raro fiebat, ut aliquis aliqua verba inutilia vel otiosa inciperet loqui (cfr. Mat 12,36), statim ab alio corrigebatur. (...) etiam quia fratres sunt magis frigidi in oratione et aliis bonis operibus et magis dissoluti ad proferendum verba otiosa et inutilia ac etiam nova huius seculi quem solebant (...)” (CAss 56).

cela para orar a Deus e meditar”⁷¹⁰. Essa preocupação com a moderação nos comportamentos não se limitará apenas ao riso e à ociosidade. Também em relação à pobreza esta “justa medida” será evocada sempre associada à alegria.

5.2. A POBREZA E A ALEGRIA: MORTIFICAÇÃO OU UM MODO DE BRINCAR?

Pode-se dizer que a questão da pobreza sempre foi uma espécie de “calcanhar de Aquiles” do movimento franciscano, especialmente nos séculos XIII e XIV, quando ocorrem as principais metamorfoses de identidade da *Ordo Minorum*. O tema da pobreza material voluntária oscilou muito tanto em seus planos práticos da vida cotidiana - como a questão do não possuir dinheiro ou bens materiais nem em particular nem em comum, expresso em vários escritos exortativos e jurídicos do santo fundador - como em seus planos teóricos, como infindáveis disputas teológicas⁷¹¹ sobre o que seria a pobreza dita “evangélica”, passando por fases, como se deu dos anos vinte aos meados do século XIII, por exemplo, em que a pobreza franciscana tornara-se principalmente um objeto de estudo a ser destrinchado, escolasticamente, por seus frades mestres universitários.

Entretanto, se a pobreza sempre foi um ponto sensível e instigante na história menorítica, também pode ser usada como um “termômetro” não apenas para se medir as proximidades e os distanciamentos entre as trajetórias da Ordem em relação às suas origens e a *intentio Francisci*, mas também para entrever em que medida este tema esteve associado a uma simples mortificação corporal ou se representava uma das expressões de alegria que Francisco de Assis em sua inclinação ao lúdico, tendia a fundamentar na confiança e esperança na Providência divina, afinal, não se pode deixar de lado que a primeira representação dessa pobreza feita pelo santo foi, na verdade, uma personificação desta – a *Domina Paupertas*, a “Senhora Pobreza”.

⁷¹⁰“(…) *quoniam ubicumque sumus et ambulamus, habemus cellam nobiscum: frater enim corpus est cella nostra et anima est heremita, que moratur intus in cella ad orandum Deum et meditandum*”. (CAss 108).

⁷¹¹ Neste estudo, optou-se pela análise de uma pobreza posta em seu plano simbólico e de como era representada pelos primeiros biógrafos de São Francisco de Assis. Para uma discussão mais detalhada e profunda sobre a questão da pobreza em seus planos teóricos normativos e teológico, cf. MANSELLI, Raul, *I primi cento anni di storia francescana*, 2004, p. 118-120.

Huizinga, em sua reflexão sobre o *homo ludens*, coloca-se este problema, estudando esse gesto de Francisco: “até que ponto essa personificação deriva de, ou resulta numa atitude de fé? (...) não será toda personificação do princípio ao fim, simplesmente um jogo do espírito?”.⁷¹² Para o autor, se perguntássemos a Francisco de Assis se ele mesmo acreditava nesse ser celeste chamado Pobreza, que fosse ela realmente a pobreza que ele buscava viver, a resposta seria uma indecisão⁷¹³, numa mistura de crença e descrença. Não se pode esquecer que a Igreja condenava tais tipos de personificação de temas espirituais e dogmáticos, assim, talvez o modo mais adequado de se colocar o problema, “seria dizer que São Francisco brincava com a figura da pobreza. Toda a vida do santo está cheia de puras figuras e fatores lúdicos, que constituem um de seus aspectos mais interessantes”⁷¹⁴, sem poder isolá-lo das práticas de “moralidade encenada”, utilizadas nesse período.

Merino, ao comentar essa postura de Huizinga, chama também a figura do “cavaleiro da Senhora Pobreza”, muito presente desde cedo no imaginário franciscano. Na verdade, esse “cavaleiro” enamorado que vai atrás de sua Dama que havia fugido para a montanha tem origem numa novela cavalheiresca do século XIII, chamada *Sacrum Commercium* – acima mencionado neste estudo - e que, por sua vez, acabou ditando o peso do tema da pobreza no movimento dos Menores. Embora, como bem essaltou Raoul Manselli, esta obra tenha contribuído “também para dar-lhe um peso e uma relevância maior de quanto a pobreza teve de fato”⁷¹⁵. Huizinga, Manselli e Merino oferecem, assim, uma interpretação muito interessante para nossa linha de raciocínio, sobre as relações de Francisco de Assis com a Pobreza. Para o filósofo espanhol, assim,

(...) é fora de dúvida que Francisco brincou com a pobreza, mas teria brincado também sem ela. Se o jogo de Francisco com a Pobreza foi possível e significativo, é porque ele a assumiu em seu nível mais alto de libertação, e como ele sempre brincou de ser livre, o jogo com a pobreza o ajudou a alcançar essa liberdade ansiada e sempre defendida. (...) No jogo com a pobreza, deve-se ver também um pouco de ironia e de amável burla diante do afã normal da posse.⁷¹⁶

⁷¹² HUIZINGA, Johan. **Op. Cit.**, p. 154.

⁷¹³ Cf. HUIZINGA, **Id.**

⁷¹⁴ HUIZINGA, **Ibid.**, p. 155.

⁷¹⁵ MANSELLI, Raoul, **S. Francesco**, 1997, p. 149, **apud. MERINO, Op. Cit.**, p. 295.

⁷¹⁶ MERINO, **Id.**

Parece ser a partir dessas categorias que ligam a pobreza tipicamente franciscana a liberdade e a confiança alegre na divina Providência, mais do que em gestos tradicionais de mortificação e carências de bens materiais, que seus primeiros biógrafos o situam, uma vez que revelam a alegria constante com que o santo de Assis lida com as provações inerentes de uma pobreza assumida de forma voluntária.

Assim, na *Vita beati sancti Francisci*, essa alegria, que era característica da fraternidade primitiva dos irmãos, não se fazia presente apenas nas horas de festa ou quando as coisas iam bem, mas, também se fazia notar em gestos mais humildes como o ato de pedir esmolas. Tal atitude de esmolar comida pelas ruas das cidades de modo algum era seguida de semblantes tristes, como recorda Celano, ao narrar que alguns irmãos entrando na cidade, “adquiriam o alimento necessário e comiam juntos, com ação de graças de alegria de coração [*cum gratiarum actione et laetitia cordis*], aquele pouco que podiam adquirir de porta em porta, levando aos outros irmãos”⁷¹⁷.

Seguindo, talvez, a linha percorrida pela primeira *Vita*, de Celano, ou permanecendo numa temática que estava se tornando habitual na literatura franciscana da época, também a *LTC* reserva alguns episódios para tratar da relação sempre tão íntima entre alegria e provação, mostrando certa continuidade aos textos já conhecidos. Assim, narra que um dia, ainda no início de sua vida de penitente, Francisco pegou uma escudela e foi-se a pedir esmolas. Tendo conseguido toda sorte de alimentos, misturando-os todos na escudela, sentiu náuseas, por não estar acostumado a comer aquilo. Tendo conseguido se recompor, comeu-a tranquilamente, “exultando tanto no Senhor [*in Domino exultavit*] que seu corpo, embora frágil e macerado, foi revigorado para suportar alegremente [*laetanter*] pelo Senhor quaisquer coisas ásperas e amargas”⁷¹⁸.

Este mesmo sentimento de alegria nas adversidades era compartilhado, segundo a *LTC*, pelos primeiros companheiros do santo que “não se entristeciam nem se perturbavam nem amaldiçoavam os que lhes causavam males”⁷¹⁹. Pelo

⁷¹⁷ “*Aliqui eorum intrantes civitatem acquirebant necessaria victus, et modicum illud acquirere poterant ostiatim, ad fratres alios deportantes, cum gratiarum actione et laetitia cordis, pariter manducabant.*” (1 Cel 34, 13)

⁷¹⁸ “*Proinde tantum cor eius in Domino exultavit quod caro ipsius, licet debilis et afflicta, corroborata est ad quaecumque aspera et amara laetanter pro Domino toleranda.*” (LTC 22,10).

⁷¹⁹ LTC 40,7.

contrário, “como homens perfeitamente evangélicos e colocados em posição de grande lucro, exultavam intensamente no Senhor [*exultabant vehementer in Domino*], considerando maior alegria [*gaudio*], quando eram submetidos a esse tipo de tentações e tribulações”⁷²⁰. Se o tema da pobreza foi sempre constante na literatura franciscana medieval, constante também é o fato de não se tratar de uma pobreza imersa numa tristeza de quando se perde algo que tanto se deseja. Ao contrário, a *LTC* – quem sabe também ela fazendo eco as decisões da bula *Ordinem vestrum*, como o fez o *Memoriale* - faz questão de destacar que os primeiros frades,

(...) alegravam-se [*laetabantur*] sobremaneira na pobreza, porque não cobiçavam riquezas, mas desprezavam todas as coisas transitórias que podem ser cobiçadas pelos amantes deste mundo. Calcavam aos pés como pó principalmente o dinheiro e, como haviam sido instruídos pelo santo, comparavam-no, em igual preço e valor, com o esterco de asno. Alegravam-se continuamente no Senhor [*gaudebant in Domino*], não tendo entre si ou dentro de si [nada] de que pudessem de alguma forma entristecer-se. Pois, quanto mais separados do mundo, tanto mais estavam unidos a Deus⁷²¹.

Não restam dúvidas de que a compreensão sobre o conceito de alegria nestes três relatos se distancia da semântica sugerida acima sobre uma alegria que provém do divertimento e das frivolidades típicas da juventude, vividas por Francisco. Aqui, os substantivos “*gaudium*” e “*laetitia*” concordam plenamente com a tradicional abordagem que vê na dimensão espiritual a fonte da alegria do santo, como se pode observar nas expressões usadas como “*in Domino exultavit*”, “*exultabant vehementer in Domino*” e “*gaudebant in Domino*”.

Por fim, esse mesmo Francisco que brinca com sua “Senhora Pobreza” não se furta a brincar de ser ele mesmo uma espécie de “louco”, outro tema muito explorado pelos seus primeiros hagiógrafos.

⁷²⁰ “*Sed, sicut viri perfecte evangelici et in magno lucro positi, exultabant vehementer in Domino, omne gaudium existimantes cum in tentationes et tribulationes huiusmodi incidebant(...)*”. (*LTC* 40, 8).

⁷²¹ “*In paupertate plurimum laetabantur quia non concupiscebant divitias, sed omnia transitoria spernebant quae possunt a mundi huius amatoribus concupisci. Praecipue vero pecuniam quasi pulverem pedibus conculcabant, et sicut a sancto fuerant edocti, ipsam cum stercore asini aequali pretio et pondere ponderabant. Gaudebant in Domino continue, non habentes inter se nec intra se unde possent aliquatenus contristari. Quanto enim a mundo magis erant divisi, tanto magis erant Deo coniuncti*”. (*LTC* 45,3-6).

5.3. O TEMA DA “LOUCURA” NO FRANCISCANISMO PRIMITIVO

Ainda hoje é lembrada uma canção infantil escrita anos 80 e intitulada “O Biruta” onde é possível encontrar marcas desse imaginário popular que relaciona Francisco de Assis ao tema da loucura: “*Francisco ficou biruta, Francisco ficou lelê, da cuca, da cuca, da cuca!*”⁷²². Mesmo que o foco deste capítulo não seja, propriamente, explorar com profundidade a riqueza e a pluralidade dos conceitos de “loucura” e de “louco”, as narrativas aqui analisadas deixam entrever também um tema correlato a este primeiro, a saber, a zombaria e o riso de escárnio (*derisius*). José Rivair Macedo recorda que a Idade Média sempre teve uma atitude ambígua diante do louco e da loucura. Para ele,

(...) a loucura esteve por muito tempo relacionada com esferas demoníacas. O louco simbolizava a desordem, a desagregação e as pulsões destruidoras. Não agindo nem se comportando segundo as regras e os princípios estabelecidos, era assimilado ao demônio, ou considerado possuído pelo demônio. Por isso, podia ser tratado com desprezo, e até mesmo com violência. Ao mesmo tempo, o demente, o simples de espírito, podia simbolizar a pureza original, a ingenuidade e a humildade⁷²³.

O tema da loucura fascinará, de forma mais especial, os homens da Baixa Idade Média, a partir do fim do *Quattrocento* e inícios do *Cinquecento*, quando, como bem observou Georges Minois, “o louco, com sua roupa tradicional, está presente em toda parte”⁷²⁴, sendo personagem de destaque, por exemplo, no célebre *Nau dos Insensatos* e no *Elogio da Loucura*, de 1494 a 1509⁷²⁵. Esse fascínio se desdobra pelo Ocidente latino, como comprova o sucesso do parvo no *Auto da Barca do Inferno* (1517) do português Gil Vicente. O parvo e os cavaleiros são os únicos a alcaçarem o paraíso. Entretanto, já antes, no século XIII, é possível já entrever esse duplo posicionamento de rejeição e de respeito. Vejamos como isso se deu entre os primeiros biógrafos de São Francisco de Assis.

Como é bem sabido, a alegria fazia parte da personalidade do santo de Assis, e, segundo Celano, esta o acompanhou não somente nos tempos de sua juventude

⁷²² OLIVEIRA, José Fernandes de. **O Biruta**. In: **Opereta Irmã Clara e Pai Francisco**. Interprete: Pe. Zezinho. São Paulo: COMEP, 1986, 1 LP.

⁷²³ MACEDO, José Rivair, **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**, 2000, p.

⁷²⁴ MINOIS, Georges, **História do riso e do escárnio**, 2003, p. 261.

⁷²⁵ MINOIS, **Ibid.**, p. 262.

em meio a festas e serenatas, mas, ganhou outros contornos depois que iniciou seu caminho de conversão espiritual. Afinal, não se deve esquecer que uma narrativa hagiográfica se debruça especialmente – se não exclusivamente – sobre a santidade de um homem ou de uma mulher, bem como sobre as expressões provenientes desta condição. Assim, a alegria e o próprio riso, são relidos e ressignificados agora à luz da fé. É a partir disso que o autor descreve a alegria que fazia parte da personalidade do santo; “por isso, [Francisco] permanecia firme e alegre [*laetitiae*] e cantava em seu coração cânticos de alegria [*laetitiae cantica decantabat*] para si e para Deus”⁷²⁶.

Até na hora de sua morte, segundo a pena de Celano, Francisco não deixou de se mostrar com semblante alegre aos irmãos que o velavam em seu leito, como já citado aqui. Se por um lado, a *Vita beati Francisci* também situa os últimos momentos de vida do Assisiense na dinâmica alegria/provação, por outro, põe esse sentimento de gáudio na esperança, isto é, na confiança que este tinha no mundo *post-mortem*: o Paraíso. Por isso, não deve causar estranhamento que diversas⁷²⁷ sejam as passagens em que não só o santo celebra seus últimos suspiros, mas também seus frades e os fiéis leigos, mesmo que estes últimos, num primeiro momento, chorem e lamentem a perda de Francisco e, somente depois consigam tornar suas lágrimas em celebração festiva.

Essa inversão de uma ordem “natural” ou esperada, uma das características do conceito de loucura é possível perceber, por exemplo, quando Francisco morreu, na noite de 3 de outubro de 1226, quando uma mistura de sentimentos tomou conta dos frades que ali o assistiram, “mas, uma alegria inaudita [*gaudium inauditum*] temperava a tristeza, e a novidade do milagre levava as mentes deles a enorme estupefação. Transformou-se o luto em cântico, e o pranto em júbilo”⁷²⁸. Do mesmo modo, quando os frades faziam cortejo com o corpo do santo e pararam diante de uma janelinha da mosteiro de São Damião onde moravam Clara⁷²⁹ e suas irmãs,

⁷²⁶ “*Manebat proinde inconcussus et laetus, et sibi et Deo in corde suo laetitiae cantica decantabat*”. (1 Cel 93, 9).

⁷²⁷ Cf., por exemplo, 1 Cel, 109; 1 Cel 112; 1 Cel 117; 117,7; 1 Cel 118; 1 Cel 124; 1 Cel 125; 1 Cel 126.

⁷²⁸ “*Sed temperabat moestitiam gaudium inauditum, et miraculi novitas eorum mentes in stuporem nimium convertibat. Versus est luctus in canticum, et ploratio in iubilationem*.” (1 Cel 112, 6-7).

⁷²⁹ Clara de Assis, que tinha como nome de batismo *Chiara d'Offreducci* nasceu em Assis, em 16 de julho de 1193 e faleceu, na mesma cidade, em 11 de agosto de 1253. Era a melhor amiga de Francisco de Assis. De família nobre, sentiu desejo de viver a vida de penitente, iniciada por Francisco. Foi recebida pelos frades na noite de 19 de março de 1212. Pouco tempo depois, vivia

estas se romperam em lágrimas, mas logo também elas se puseram a celebrar o ocorrido. Narra Celano que

(...) o pudor virginal reprimia o copioso pranto e não convinha muito chorar sobre aquele a cujo trânsito afluiu a multidão dos exércitos de anjos e se alegraram os cidadãos dos Santos e os familiares de Deus. E assim, colocadas entre a tristeza e a alegria [*inter tristitiam et laetitiam positae*], elas beijavam as esplêndidas mãos dele ornadas com preciosíssimas gemas e brilhantes pérolas⁷³⁰.

Essa alegria, sempre corrente nas narrativas que Celano faz sobre a juventude de Francisco, vai além das serenatas e invade até a prisão onde o Assisiense fica cativo quando luta em defesa de Assis contra Perugia⁷³¹. É importante salientar que a narrativa desse episódio, narrado pelo *Memoriale*, não aparece na primeira *Vita*, sendo incluída, assim, somente por causa das novas memórias trazidas pelos companheiros, respondendo à convocação do Capítulo geral de 1244. Nele, o jovem é preso, durante uma batalha e posto numa cela com outros cavaleiros e nobres. É a primeira vez que Francisco é descrito rindo enquanto todos o olham com desprezo e como louco, pois, enquanto

(...) os companheiros da prisão são absorvidos pela tristeza, lamentando miseravelmente o evento de seu aprisionamento, Francisco exulta no Senhor, ri das cadeias e despreza-as [*vincula ridet et spernit*]. Os que lamentam repreendem a alegria nas cadeias, consideram-no como insano e demente. Responde Francisco profeticamente: “Em que credes que me alegro? Por trás de tudo isso está um outro pensamento: pelo mundo inteiro ainda serei venerado como santo. Na verdade, assim é; cumpriu-se tudo o que ele disse⁷³²”.

como enclausurada no mosteiro de São Damião, anexo a uma das igrejinhas restauradas anos antes pelo próprio santo, onde vivia com suas irmãs.

⁷³⁰ “*Sed virgineus pudor multo fletui imperabat, et super illum plangere nimis erat incongruum, in cuius transitu frequentia concurrat exercitus angelorum, et laetati sunt cives Sanctorum et domestici Dei. Sicque inter tristitiam et laetitiam positae, deosculabantur splendissimas manus eius, ornatas pretiosissimis gemis ac coruscantibus margaritis (...)*”. (1 Cel 117,7)

⁷³¹ Como estivesse o domínio imperial perdendo sua força, não tardou muito a surgirem os contrastes na sociedade de Assis. A camada burguesa revoltou-se contra a nobreza, que se sentiu na necessidade de pedir ajuda a Perúcia. Ainda desconente, os comerciantes e a camada mais popular não se dobrou nem aos nobres de Assis, nem a Perúcia. Com várias tréguas, a guerra entre as duas cidades durou de 1201 a 1209, e foi precisamente em 1202, em Collestrada, que se deu um combate mais duro em que Francisco foi preso.

⁷³² “*Absorbentur tristia concaptivi, miserabiliter captivitatis suae plorantes eventum; exultat Franciscus in Domino, vincula ridet et spernit. Dolentes arguunt iucundantem in vinculis, insanum reputant ac dementem. Respondet Franciscus propheticus: “In quo exsultare me creditis? Meditatio alia subest: Adhuc sanctus adorabor per saeculum totum”. Revera sic est: impletum est omne quod dixit.*” (2 Cel 4, 3-6).

Mesmo considerando a leitura “profética” com que Celano faz o desfecho dessa narrativa onde, a essa altura, a fama de Francisco já havia realmente tomado grandes proporções no meio da cristandade, o que chama a atenção é que o santo se entrega ao riso mesmo em um momento, diga-se, desapropriado, e, nas palavras do biógrafo, o faz a partir de seu Senhor [*exultat Franciscus in Domino*]. Em outras palavras, enquanto na *Vita* a alegria verdadeira deve ter sempre Deus como fundamento, no *Memoriale* também o riso, ao menos nessa passagem, é posto nesta ótica, mesmo que seja um caso de alegria, diga-se, inoportuna.

Também a *Legenda trium sociorum*, narrando o mesmo episódio e com poucas variações, destaca a alegria própria de um louco, quando este é alvo de zombarias pelos outros presos:

(...) num dia em que seus companheiros de prisão estavam tristes, ele [Francisco], que era naturalmente sorridente e jovial [*qui naturaliter erat hilaris et iocundus*], não parecia entristecer-se, mas de certo modo [parecia] alegrar-se [*iocundare*]. Por causa disso, um dos companheiros o repreendeu como a louco, porque mesmo lançado no cárcere, se alegrava⁷³³.

Em todo caso, o fato é que a primeira aparição do riso de zombaria na *Legenda trium sociorum* se dá, neste caso mesmo que menos dramática, quando Francisco, já desejando trilhar um caminho de penitência e mostrando grande alegria por isso, vê seus amigos de serenatas rirem-se dele⁷³⁴ [*et deriserunt eum*]. Tais zombarias somente cresceriam e se tornariam mais violentas com o passar dos dias na vida do jovem Francisco, principalmente nos dias que se anteciparam e que se sucederam ao evento em que, diante do bispo e de todos os cidadãos de Assis, fora deserdado pelo pai e nu iniciara seu caminho espiritual ainda sem um rumo bem definido. Assim, saindo da caverna em que havia ficado oculto de seu pai durante um tempo e retornando a cidade sujo e maltrapilho, “aqueles que o conheciam antes, ao verem-no, o censuravam de modo a causar compaixão e, chamando-o de

⁷³³ “Cum autem quadam die concaptivi sui tristarentur, ipse, qui naturaliter erat hilaris et iocundus, non videbatur tritari sed quodammodo iocundari. Propter quod unus de sociis reprehendit eum tanquam insanum, quia scilicet laetabatur in carcere constitutus”. (LTC 4, 2-3)

⁷³⁴ Cf. LTC 7,8.

louco e demente, atiravam contra ele lama das praças e pedras”⁷³⁵. Quando reformava as igrejinhas nos arredores de Assis, e esmolava pedras aos transeuntes, estes “zombavam [*deridebant*] dele, julgando-o louco [*insanus*]”⁷³⁶. Ninguém parecia entender o que havia acontecido com o filho de Pedro de Bernardone e quem eram os que com ele andavam, nascido em “berço de ouro” e agora esmolando o próprio sustento, por isso seus parentes e consanguíneos também os perseguiram, “e outros daquela cidade zombavam [*deridebant*] deles como se eles fossem insensatos e loucos, pelo fato de que, naquele tempo, ninguém abandonava seus bens para pedir esmolas de porta em porta”⁷³⁷. O cotidiano desses primeiros frades era difícil, por serem frequentemente, como se viu, considerados como loucos; desta forma, “alguns atiravam lama nas suas mãos, convidavam-nos se queriam jogar, outros ainda, tomando os capuzes deles por detrás, os carregavam assim suspensos às costas”⁷³⁸, sem que se perturbassem por isso. Eram tão desprezados que até outros loucos da cidade se davam ao direito de agredi-los, como mostra essa narrativa curiosa que não deixou de ter um arremate edificante:

Num certo dia, quando dois entre os mesmos irmãos andavam juntos, encontraram um louco que começou a atirar pedras contra eles. Vendo, portanto, um deles que as pedras eram atiradas contra o outro, expôs-se diante dos golpes das pedras, preferindo, por causa da caridade mútua com a qual ardiam, ser ele próprio ferido a ser ferido seu irmão; e assim, estava preparado para expor sua vida pelo outro⁷³⁹.

Para Minois, “nas cidades medievais, o louco serve de alvo para os sarcasmos, para os apelidos, para as pancadas” e isso se dá porque “a loucura é a miséria humana, e essa loucura é rechaçada pelo riso”⁷⁴⁰.

⁷³⁵ “*Quem videntes illi qui prius noverant eum sibi miserabiliter exprobrabant insanumque ac dementem clamantes, lutum platearum et lapides proiciebant in eum*”. (LTC 17,4).

⁷³⁶ “*Multi autem deridebant eum putantes ipsum insanum*.” (LTC, 21,9)

⁷³⁷ “*Eorum quoque parentes et consanguinei persequebantur illos, alique de civitate deridebant ipsos tanquam insensatos et stultos, quia tempore illo nullus relinquebat sua ut peteret eleemosynas ostiatim*”. (LTC 35,4).

⁷³⁸ “*Quidam autem lutum super eos iactabant, alii vero ponentes taxillos in manibus eorum invitabant ipsos si ludere volebant, alii capientes capucia eorum a tergo post dorsum suum sic suspensos eos portabant*”. (LTC 40,4-5).

⁷³⁹ “*Unde quadam die cum duo ex ipsis fratribus simul irent, invenerunt quemdam fatuum qui coepit lapides iactare in eos. Videns ergo unus eorum lapides iactari in alterum, opposuit se statim ictibus lapidum, volens potius se percuti quem fratrem suum propter caritatem mutuam qua flagrabant: sicque parati erant unus pro altero ponere vitam suam*”. (LTC 42,1-2).

⁷⁴⁰ MINOIS, *Op. Cit.*, p. 263.

Não se pode acreditar que nos primeiros meses ou anos a *fraternitas* guiada por Francisco de Assis fosse sempre vista como um grupo de homens que andavam pelas vielas da cidade e dos arredores pregando a penitência quais loucos. Segundo a mesma LTC, as opiniões nem sempre eram tão negativas. Assim, “muitos dos que zombavam [*deridentes*] dele [Francisco] e viam que ele mesmo escarnecido, tudo suportava tão pacientemente se admiravam com grande espanto”⁷⁴¹. Para uns “eram loucos ou ébrios, [para outros] (...) tais palavras não procediam de loucura”⁷⁴². O autor tenta justificar essa confusão de olhares sobre esta primeira comunidade franciscana, recorrendo a ideia de um mundo em decadência:

Quantos os ouviam diziam: “Quem são estes? E que palavras são estas que eles dizem?”. Pois, o amor e o temor de Deus estavam como que extintos por toda parte, e não se conhecia absolutamente o caminho da penitência; mais ainda, ela era considerada como loucura. De fato, os atrativos da carne, a cobiça do mundo e a soberba da vida tanto haviam prevalecido que todo o mundo parecia imerso nestes três males⁷⁴³.

Como bem recordou Macedo, “os séculos XI e XIII pode ser considerados a época áurea de tipo de “loucura sagrada””, entretanto, é importante destacar que nessa época tanto os loucos quanto os bufões e jograis ainda “não tem em si nada que possa revelar qualquer tipo de propensão para o riso ou para a diversão”. Assim, quando Francisco e seus frades se fazem de loucos ou são tratados como se o fossem, de alguma forma revelam a intenção de se expor ao ridículo para, sendo “escarnecidos e humilhados, submeter o corpo e o espírito às piores privações e tormentos; um meio de, eliminando o orgulho, elevar-se ao mais alto degrau da humildade”⁷⁴⁴.

Na *Compilatio Assisiensis*, o tema do Francisco como “louco” também é explorado com certa singularidade. Como, por exemplo, uma vez em que, durante um Capítulo geral realizado na Porciúncula e vendo que alguns frades doutos

⁷⁴¹ “*Praeterea multi deridentes eum videntesque ipsum sic derisum patienter omnia sustinere stupore nimio mirabantur*”. (LTC 23,6).

⁷⁴² “*Erat igitur de his viris evangelicis diversa opinio. Alii enim dicebant eos stultos vel ebrios, alii autem asserebant quod talia verba non ex stultitia procedebant*”. (LTC 34,4).

⁷⁴³ “*Qui vero eos audiebant dicebant: “Qui sunt isti? et quae sunt haec verba quae dicunt?”. Erat enim tunc amor et timor Dei quasi ubique extinctus et via poenitentiae penitus nesciebatur, immo stultitia reputabatur. Nam intantum praevaluerat carnis illecebra, mundi cupiditas et superbia vitae quod totus mundus in his tribus malignitatibus positus videbatur*”. (LTC 34,1-3)

⁷⁴⁴ SAWARD, John. **Dieu à la folie: Histoire des saints fous pour le Christ**, Apud. MACEDO, Op. Cit., p. 134.

pediram que o cardeal Hugolino convencesse o santo a tomar para si um das regras monásticas já existentes, ao que este responde:

“Irmãos meus, irmãos meus, Deus me chamou pelo caminho da humildade e me mostrou o caminho da simplicidade: não quero que me falem de nenhuma Regra, nem de Santo Agostinho, nem de São Bernardo, nem de São Bento. O Senhor me disse que queria que eu fosse um “moço doido” no mundo; e Deus não quis conduzir-nos por outro caminho mas por esta ciência; mas por vossa ciência e sabedoria Deus vai confundir-vos⁷⁴⁵.”

Elementos provenientes do grupo dos franciscanos ditos Espirituais⁷⁴⁶ são bastante evidentes nessa resposta, uma vez que eram os frades ditos da Comunidade, em boa parte professores ou pregadores, que preferiam se acomodar ao estilo de vida já bem conhecido como o monacal para seus trabalhos de apostolado. É nessa ciência da “loucura” que os primeiros fundamentariam sua fidelidade a *intentio Francisci*. Assim, em outra passagem obscura da *Compilatio*, essa loucura é expressa em forma de desapego às coisas materiais. Estando ele no monte Alverne, um companheiro quis preparar-lhe a refeição e esqueceu o fogo aceso ao ter ido rezar com o santo. Assim,

(...) quando o bem-aventurado Francisco veio comer na cela onde estava aceso o fogo, a chama do fogo já tinha subido até o alto da cela e ela estava queimando. Seu companheiro começou a apagar o fogo, como podia, mas sozinho não conseguia. E o bem-aventurado Francisco não quis ajudá-lo; pegou uma pele com que se cobria de noite e foi para o bosque. Os frades do lugar, embora permanecessem longe da cela, porque a cela ficava afastada do lugar dos frades, quando perceberam que a cela ardia, foram e apagaram o fogo. Depois o bem-aventurado Francisco voltou para comer. Depois da refeição, disse a seu companheiro: “Não quero mais me cobrir com esta pele porque por avareza não quis que o irmão fogo a comesse”⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ “Fratres mei, fratres mei, Deus vocavit me per viam humilitatis et ostendit michi viam simplicitatis: nolo quod nominetis michi Regulam aliquam, neque sancti Augustini, nec sancti Bernardi, nec sancti Benedicti. Et dixit Dominus michi, quod volebat, quod ego essem unus novellus pazzus in mundo; et noluit nos ducere Deus per aliam viam, quam per istam scientiam; sed per vestram scientiam et sapientiam Deus vos confundet”. (CAss 18).

⁷⁴⁶ Para o tema sobre os Espirituais franciscanos cf.o subcapítulo sobre a apresentação e crítica documental da *Compilatio Assisiensis*.

⁷⁴⁷ “Cumque veniret ad comedendum beatus Franciscus in cella, ubi ignis erat accensus, flamma iam ignis ascenderat culmen celle, et ipsam comburebat, socius autem eius sicut poterat cepit ipsum extinguere, sed solus non poterat; beatus vero Franciscus nolebat iuvare ipsum, sed tulit quandam pellem, quam tenebat super se de nocte, et ivit in silvam. Fratres de loco, licet manerent remote a cella, quoniam cella longe erat a loco fratrum, ut senserunt quod cella arderet, venerunt et extinxerunt ipsum. Beatus Franciscus reversus est postea ad comedendum. Post comestionem dixit socio suo:

Na verdade, o tema da “santa loucura” ou da “loucura sagrada” não era uma originalidade de Francisco e nem sequer dos Mendicantes em geral. Como bem recorda José Rivair Macedo, já nos primeiros séculos da Idade Média a loucura, mesmo em suas ambiguidades, era também vista como um dos caminhos para se chegar a Deus⁷⁴⁸. Assim, não era difícil encontrar cristãos muito piedosos que adotassem a insanidade como regra de vida “assumindo a aparência de rústicos, maltrapilhos e iletrados, agindo como imbecis e idiotas” a fim de alcançarem “a sabedoria plena”⁷⁴⁹. Os praticantes desta “loucura sagrada”, assim,

(...) nada tinham que ver com doentes mentais. A simulação da estultice pretendia criar um elo de ligação com Cristo, através do qual o místico e asceta pudesse participar de sua pobreza, humildade e abnegação, e sentir-se objeto de escárnio e zombaria como no momento do suplício e do Calvário. Em público, o “louco por amor de Cristo” comportava-se como um bufão, um clown, um imbecil, mas, no interior dos recintos sagrados ou na solidão da noite, voltava a ser o homem da prece e da meditação⁷⁵⁰.

Em suma, os primeiros hagiógrafos do santo de Assis, mesmo narrando episódios em que revelam essas atitudes típicas de um homem consumido pela “loucura” e que se torna um santo, o fazem com hesitação e sempre com muito cuidado, pois esse mesmo homem devia se tornar modelo não só de santidade mas de reta vida evangélica para frades e fiéis cristãos em geral, segundo as intenções dos comitentes que ordenavam a escrita das *vitae* e *legendae* de São Francisco.

5.4. UM SANTO “POLÍTICO”: OS USOS DE FRANCISCO PELA IGREJA E PELA *ORDO MINORUM*

Francisco de Assis morreu em 1226, mas pode-se afirmar que jamais as ordens religiosas por ele fundadas (dos frades, das irmãs Clarissas e da terceira Ordem, formada por leigos), a Igreja e o imaginário popular o deixaram repousar em paz. Em outras palavras, o Assisiense sempre se deixou “moldar” através de todos os séculos que se sucederam desde então. Entretanto, como já foi acenado acima, a

“*Istam pellem nolo amodo habere super me, quoniam propter avaritiam meam nolui ut frater ignis ipsam comederet*” (CAss 87).

⁷⁴⁸ Cf. MACEDO, José Rivair, **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**, 2000, p. 134.

⁷⁴⁹ MACEDO, **Id.**.

⁷⁵⁰ MACEDO, **Id.**.

fase mais intensa dessas “construções” literárias e iconográficas sobre o santo deu-se entre 1226 e 1274, a última data marcada pelo Concílio de Lion, mesmo que algumas décadas depois seja possível encontrar traços e reações também importantes desse duro processo. Para Grado Giovanni Merlo,

(...) as lutas internas são o caráter constante de uma formação religiosa que conheceu grandiosos processos de afirmação eclesiástica e social, mas que, ao mesmo tempo, não consegue atingir uma situação de estabilidade: em suas progressivas conquistas, em suas contínuas mudanças, em sua constante vontade de “atualizar” intelectual e existencialmente o modelo São Francisco, mito fundador de uma identidade e, portanto, diversamente adaptado ao presente e às perspectivas religiosas aos poucos apoiadas por inconstantes agregações de frades e por indivíduos de personalidade mais o menos acentuada⁷⁵¹.

Como bem notou Merlo, qualquer estudo que se debruce na busca desses “rostos” para São Francisco no século XIII deve sempre levar em conta as relações que esses grupos (e, às vezes facções) dentro e fora da Ordem têm com o passado e com o presente! Observa-se também que desde cedo o movimento franciscano teve que ter consciência de que “vivem “volutariamente” na sociedade e “providencialmente” na Igreja, sentindo-se força dinâmica e construtiva de uma e de outra e possuindo uma mensagem peculiar que deveria agir em ambas”⁷⁵².

Vivendo, assim, “providencialmente” da Igreja, os franciscanos muito cedo tiveram que se adequar aos projetos papais de renovação espiritual já tratados na primeira parte deste estudo. Isso quer dizer que ainda com Francisco em vida, durante seus funerais (1226) e seu processo de canonização, ocorrido em 1228, já havia uma tensão envolvendo a *intentio Francisci* e a *intentio Gregorii*. Basta recordar a intervenção que o papa Gregório IX teve que fazer para resolver a questão da obrigatoriedade do *Testamentum* junto com a *Regula Bullata* que, por sua vez, culminou na *Quo elongati*, de 1230. Como se sabe, o papa baseou-se na sua longa e íntima amizade com Francisco e o fato dele mesmo ter participado da redação da Regra Bulada e de sua aprovação, em 1223. Assim, para Merlo, Gregório IX tinha também tal “autoridade” para falar dessa intenção do santo. “De qualquer forma, na base dos problemas estava a objetiva dificuldade de traduzir a

⁷⁵¹ MERLO, Grado Giovanni, **Em nome de São Francisco**, 2005, p. 97.

⁷⁵² MERLO, *Id.*.

excepcional proposta religiosa franciscana para fórmulas jurídicas, para normas estáticas de valor geral”⁷⁵³.

Esse era o problema: como traduzir uma experiência espiritual pessoal⁷⁵⁴, uma intuição, em padrões e uniformidades gerais e normativas, ou seja, numa instituição? Tal questionamento implica numa outra: Francisco era ciente e concordava com esse rápido processo de institucionalização de seu movimento religioso? Antes de se tentar responder a essas perguntas, é importante saber como esse processo de dava neste período em linhas gerais. Para o franciscanista italiano, Raoul Manselli,

(...) a sociedade religiosa tende a dispor-se no Medievo em formas tendenciosamente e espontaneamente hierárquicas e em linha de uma série de normas, que a regulam e a determinam como instituição. Tudo tem uma ordem, que se configura como piramidal, onde cada um tinha atribuído um lugar e uma sua função. Também lá onde, como nos mosteiros canonicais, mais vivo podia ser a ligação entre caridade e amor cristão, não podia faltar esta estruturação, que ao menos em teoria, devia assegurar a forma melhor de convivência⁷⁵⁵.

Se tal fenômeno de “institucionalização” para se garantir uma certa “ordem” das coisas, era necessária e, se não aceita, ao menos vivida na Idade Média, é difícil não crer que o próprio Francisco não estivesse ciente da trajetória que sua *fraternitas* deveria trilhar. A questão era como isso devia se dar, segundo o fundador. Manselli observa que o primeiro elemento dessa institucionalização que Francisco tenta quebrar é a hierarquia entre os irmãos⁷⁵⁶. Sabendo-se inspirador de sua fraternidade religiosa, jamais se colocou como cabeça ou líder, no sentido de poder. Essa igualdade era tão evidente entre os frades Menores que já foi observada numa famosa carta de Jacques de Vitry, em 1216, e o quanto essa característica lhe causou estranhamento⁷⁵⁷.

O fato é que, segundo Manselli, houve alguns primeiros indícios de que o movimento franciscano primitivo começava a trilhar esse caminho institucional, primeiro, foi o fato de logo instituir superiores (provinciais) para cada presença dos frades dentro e fora das terras italianas. Aqui é importante enfatizar que embora não

⁷⁵³ MERLO, *Ibid.*, p. 100.

⁷⁵⁴ MANSELLI, *I primi cento anni di storia francescana*, 2004, p. 22.

⁷⁵⁵ MANSELLI, *Id.*.

⁷⁵⁶ MANSELLI, *Ibid.*, p. 23.

⁷⁵⁷ Cf. MANSELLI, *Ibid.*, p. 24.

se tratasse de uma hierarquia rígida, onde alguns são mais que os outros, é claro que essa forma de organização precisava de certa hierarquização, embora fosse entendida por Francisco como serviço aos irmãos, donde o nome “*minister*” (em latim, “aquele que serve”). Por fim, o segundo indício desse processo foi a força da proximidade de Francisco com o cardeal Huogolino, bispo de Ostia, e que mais tarde se tornaria papa sob o nome de Gregório IX⁷⁵⁸, que desejava muito esse “ajuste” da Ordem a esse novo “formato” eclesial.

É claro que este longo processo de institucionalização continuou por várias décadas desde a morte de Francisco, passando pelos primeiros ministros gerais da Ordem que precisaram lidar com essas questões e crises como foi o caso de Frei Elias de Cortona (1232-1239)⁷⁵⁹ e seus contínuos embates com o papado e com grupos de frades eruditos fora da Itália, especialmente da Inglaterra, que pressionavam uma primeira “sacerdotalização” da Ordem, isto é, que seu prestígio aumentasse promovendo-se a entrada de frades que visassem o sacerdócio e os estudos, dificultando-se o ingresso de irmãos que não almejassem tais privilégios, passando pelo inglês Frei Haymo de Faversham⁷⁶⁰ (1240-1243) que conseguiu firmar esta posição desse franciscanismo “inglês” até chegar a Boaventura de Bagnoregio (1257-1274) e seu projeto de reestruturação dessa instituição bastante fragmentada por crises internas e externas.

Todas essas metamorfoses institucionais não se deram apenas no campo das infindáveis bulas papais e reações dos frades sobre estas, mas foram expressas também na rica tradição literária hagiográfica que delas foram reflexo. Não é difícil imaginar que essas disputas teóricas e políticas sobre a identidade nos Minoritas teve um peso essencial na busca por um rosto para o santo e fundador. Como representar um Francisco que seja compatível com esse processo intenso e caloroso de institucionalização, sempre sob pressão da cúpula da Ordem e das altas autoridades eclesiásticas?: como um homem que, com seus comportamentos, beira a “loucura”?; como um homem sério e carrancudo legislador e executor de normas?; como um místico? É claro que estes problemas não deixaram de marcar a própria discussão sobre a alegria e o riso nessa formação do imaginário franciscano

⁷⁵⁸ Cf. MANSELLI, **Id.**, p. 24.

⁷⁵⁹ Cf. MERLO, **Op. Cit.**, p. 100-106.

⁷⁶⁰ Cf. Merlo, **Ibid.**, p. 106.

no século XIII. Tratava-se, em outras palavras, de um Francisco sempre puxado pra lá e pra cá, como numa brincadeira de “cabo-de-guerra” entre a *fraternitas* e a *Ordo*.

Segundo Felice Accrocca, por exemplo, a *Vita beati Francisci* “reserva um espaço limitado à experiência da primitiva fraternidade franciscana”⁷⁶¹. Mais do que isso, são notáveis os silêncios do texto sobre as dificuldades “que a nascente *fraternitas* devia inevitavelmente ter encontrado”⁷⁶² já em suas primeiras décadas de existência. Mesmo assim, nas poucas menções que Celano faz ao tema da primeira fraternidade que viveu em torno ao fundador, é possível identificar também ali mais alguns traços de uma alegria de estarem juntos, expressos pelos frades. Narrando a entrada de Frei Bernardo de Quintavalle no projeto iniciado pelo “louco de Assis”, Celano destaca que Francisco “alegrou-se com júbilo muito grande [*gaudio magno valde*] com a chegada e a conversão de tão grande homem, pelo fato que o Senhor parecia ter cuidado dele, dando-lhe o companheiro necessário e amigo”⁷⁶³.

Em outra ocasião, Celano lança mão de um sentimento mais “humano” expresso por Francisco: a saudade dos irmãos. Conta que quando o número destes chegou a oito, foram enviados em missão, dois a dois, para terras fixadas nos quatro pontos cardeais. Aconteceu, então, que o santo desejou muito ver de novo seus companheiros e rogou a Deus que os reunisse o quanto antes. Dando um ar quase miraculoso à cena, o autor escreve que sem que ninguém os chamasse, todos se reuniram “ao mesmo tempo, dando graças a Deus. E, tendo-se reunido, celebram grandes alegrias [*magna gaudia celebrant*] por verem o piedoso pastor e admiram-se de terem reunido deste modo unicamente por um desejo”⁷⁶⁴. Essa alegria não era expressa apenas em Francisco, também os seus companheiros alimentavam tal sentimento ao verem que mais irmãos queriam se juntar a eles, como descreve o biógrafo:

(...) naquele tempo, São Francisco e seus irmãos tinham, realmente, alegria [*gaudium*] muito grande e júbilo especial, quando alguém - quem quer que fosse - fiel, rico, pobre, nobre, sem nobreza, desprezado, benquisto, sábio, simples, clérigo, iletrado, leigo no povo

⁷⁶¹ ACCROCCA, **Op. Cit.**, p. 88.

⁷⁶² ACCROCCA, **Id.**.

⁷⁶³ “*Sanctus Franciscus vero de tanti viri adventu et conversione gavisus est gaudio magno valde, eo quod Dominus videretur eius habere curam, dans ei socium necessarium et amicum fidelem.* (1 Cel 24,8).

⁷⁶⁴ “*Sicque factum est, ut in modico, secundum desiderium suum, absque humana vocatione, gratias agentes Deo ariter convenirent. Convenientibus vero in unum, de visione pii pastoris magna gaudia celebrant et se sic uno convenisse desiderio admirantur.*” (1 Cel 30, 3-4).

cristão, levado pelo espírito de Deus, vinha para receber o hábito da santa Religião⁷⁶⁵.

Ao que parece, a hesitação e o cuidado que Celano mostra ao tratar o riso em Francisco se desdobra também aos outros frades. Quando tem que retratá-los em algum momento festivo, cuida de deixar claro o modo como estes se entregavam ao riso:

(...) quando se reuniam em algum lugar, ou se encontravam no caminho, como acontece, resplandecia o fogo do amor espiritual, espargindo sobre todo o amor as sementes da verdadeira afeição. Como? Abraços castos, afetos suaves, ósculo santo, conversa agradável, riso modesto [*risus modestus*], fisionomia alegre [*aspectus iucundus*], olhar simples, ânimo suplicante, língua que abrande, resposta delicada, o mesmo propósito, pronto serviço e mão infatigável⁷⁶⁶.

Novamente, conforme o contexto, o celanense não se refere ao riso que zomba, desmedido, o riso que pode ameaçar a unidade da *fraternitas*. Uma vez que deixa claro que a motivação que alimenta esses encontros festivos entre os irmãos é divina e espiritual (*ibi spiculum spiritualis resultabat amoris, super omnem amorem verae dilectionis seminarium spargens*), não resta qualquer dúvida de que o riso aqui só poderia ser o “moderado”, isto é, o riso que agrega e que se perfaz na afeição entre os frades. Mais tarde, Tomás de Aquino, retomaria o conceito aristotélico da “eutrapelia”, a fim de definir que tipo de riso seria o melhor. Sintetizando o raciocínio tomista, Minois descreve que

(...) a eutrapelia é uma virtude de moderação, que se manifesta por uma sadia alegria, oposta ao riso excessivo e agressivo da *bomolochia*, ou superabundância. De forma contundente, ele compara o riso dos *bomolochi* ao voo dos milhafres sobre os templos para decepar a carne das vítimas imoladas: é o riso de predador. Na outra extremidade, encontra-se a *agroichia*, essa selvageria rústica que torna o homem insuportável. O riso moderado é a ressurreição

⁷⁶⁵ “*Erat certe illo in tempore sancto Francisco et fratribus suis exsultatio magna nimis et gaudium singulare, quando aliquis, quicumque ac qualiscumque, fidelis, dives, pauper, nobilis, ignobilis, vilis, carus, prudens, simplex, clericus, idiota, laicus in populo christiano, spiritu Dei ductus veniebat sanctae religionis habitum suscepturus*” (1 Cel 31, 3).

⁷⁶⁶ “*Cum enim alicubi pariter convenirent, vel in via, ut moris est, sibi invicem obviarent, ibi spiculum spiritualis resultabat amoris, super omnem amorem verae dilectionis seminarium spargens. Quid ilud? Casti amplexus, suaves affectus, osculum sanctum, dulce colloquium, risus modestus, aspectus iucundus, oculus simplex, animus supplex, lingua placabilis, responsio mollis, idem propositum, promptum obsequium et indefessa manus.*” (1 Cel 38, 7-8).

da virtude de *urbanitas*, o bom humor do homem de boa companhia⁷⁶⁷.

Essa moderação nos comportamentos, especialmente quanto ao riso, seria então já “canonizada” com Francisco de Assis, em 16 de julho de 1228. Nesta solene cerimônia, não só a pessoa do santo era proposta como modelo de vida cristã ideal, mas também seus gestos e palavras. Deste modo, pode-se dizer que também sua alegria característica e seu jeito de conceber o riso também foram, de certa forma, “canonizados”⁷⁶⁸, isto é, colocados, a partir de agora, como “oficiais”, como reta medida de uma perfeição evangélica. Em outras palavras, todo cristão devia, mais uma vez, medir seu modo de se alegrar e de rir na forma como São Francisco o fazia. O fato é que Celano descreve como foi a reação de todos os fiéis que assistiram a referida celebração litúrgica utilizando-se de expressões como: “Certamente ele [Francisco] já alegra o mundo todo com nova alegria de libertação [*novo gaudio sospitatum*] e oferece a todos as coisas mais convenientes da verdadeira salvação”⁷⁶⁹ ou “Já cessou – Deus seja bendito! – toda sua lamentação, visto que, a cada dia, e em toda parte, o mundo se enche copiosamente de novas alegrias [*novis exsultationibus*] nas santas virtudes provenientes dele [Francisco]”⁷⁷⁰.

Como se pode notar, o tema da “novidade”⁷⁷¹ (*novus*; *novitas*) é muito caro a Tomás de Celano que, por sua vez, quase exagera na frequência com que a utiliza em sua primeira obra hagiográfica. Aqui, talvez indo de encontro ao desejo da *longa manus* de Gregório IX, destaca muito “novidade” trazida, segundo ele, por São Francisco e pelo movimento religioso por ele fundado. O santo de Assis foi apresentado, assim, na *Vita beati Francisci*, como um “renovador” da Igreja. Celano estava tão convencido da novidade trazida pelo fundador dos Irmãos Menores que não hesitava em chamá-lo de “homem de outro mundo”⁷⁷². Tal novidade é muito bem ilustrada em um trecho desta obra em que não hesita em apresentar Francisco como um fenômeno inaudito na história do cristianismo:

⁷⁶⁷ MINOIS, **Op. Cit.**, p. 234.

⁷⁶⁸ Como no caso da canonização de São Bernardo e de Santa Hildegarda, “dois agelastas autênticos, dois inimigos do riso” (MINOIS, **Op. Cit.**, p. 238), embora, no caso de São Francisco de Assis, deva-se fazer várias reservas sobre este tema, como se verá no decorrer deste estudo.

⁷⁶⁹ “*Laetificat certe iam mundum omnem novo gaudio sospitatum, et verae salutis offert commoda universis*”. (1 Cel 119,4).

⁷⁷⁰ “*Cessavit iam, benedictus Deus (cfr. Ps 65,20)! Omnis querimonia eius, cum quotidie ubique novis exsultationibus in sanctorum virtutum fascibus ex ipso copiosissime cumuletur*” (1 Cel 119, 8).

⁷⁷¹ Cf. “**L’insistenza sulla novitas francescana**”, In: ACCROCCA, **Op. Cit.**, p.85-88.

⁷⁷² 1 Cel 82.

(...) E foi assim que o seu ensinamento [de São Francisco] mostrou com evidência que a sabedoria do mundo era loucura, e em pouco tempo, sob a orientação de Cristo, mudou os homens para a sabedoria de Deus pela simplicidade de sua pregação. (...) Um **espírito novo**⁷⁷³ reanimou o coração dos escolhidos e neles derramou a unção de salvação ao surgir o servo de Cristo como um astro no firmamento, irradiando uma **santidade nova** e prodígios inauditos. Por ele **renovaram-se os antigos milagres**, quando foi plantada no deserto deste mundo, com um **sistema novo**, mas à maneira antiga, a videira frutífera, que dá flores com o suave perfume das santas virtudes e estende por toda parte os ramos da santa religiosidade⁷⁷⁴.

Celano dá sinais de entender a “*novitas*” franciscana não como um “esquecimento, uma ausência de passado”⁷⁷⁵, mas, antes, como uma renovação de um estilo de vida religiosa que, segundo o biógrafo, assemelhava-se a uma espécie de árvore seca, como se pode ler nas linhas que se seguem:

(...) Como um dos rios do paraíso, este novo evangelista dos últimos tempos irrigou o mundo inteiro com as fontes do Evangelho e pregou com o exemplo o caminho do Filho de Deus e a doutrina da verdade. Nele e por ele, o mundo conheceu uma alegria inesperada e uma santa novidade: a velha árvore da religião viu reflorir seus ramos nodosos e raquíticos.⁷⁷⁶

Este fragmento possui alguns pontos que merecem um olhar mais atento. Um primeiro ponto é que em um trecho relativamente pequeno como este, Celano utiliza alguns desdobramentos do tema da “novidade” e seus sinônimos como, por exemplo, “novo”, “alegria inesperada”, “reflorir”. Outro ponto curioso é a expressão “evangelista dos últimos tempos” (*novissimo tempore novus evangelista*). Estaria o biógrafo utilizando o superlativo de “novo” (*novus*), *novissimus*, apenas no sentido

⁷⁷³ Negrito nosso.

⁷⁷⁴ Cf. “*Sicque factum est, ut doctrina sua omnem mundi sapientiam ostenderet evidentissime fore stultam, e brevi spatio temporis ad veram sapientiam Dei per stultitiam preadicationis inclinaverit, Christo duce. (...) Datus est spiritus novus in cordibus electorum et in medio eorum effusa est unctio salutaris, cum velut unum de luminaribus caeli, Christi servus et sanctus novo ritu, novisque signis desuper radiavit. Renovata sunt per eum antiqua miracula, dum in deserto mundi huius, ordine novo sed antiquo more, plantata est vitis fructifera, proferens flores suavitatis in odorem virtutum sanctarum, ubique sacrae religionis palmites extendendo.*” (1 Cel 89, 3; 6-7).

⁷⁷⁵ LE GOFF, Jacques, **História e memória**, 2003., p. 179.

⁷⁷⁶ “*Quoniam in novissimo tempore novus evangelista, quasi unus ex paradisi fluminibus, in toto terrarum orbe fluenta Evangelii pia irrigatione diffudit et viam Filii Dei atque doctrinam veritatis opere praedicavit. Facta est proinde in eo et per eum orbis terrarum insperata exsultatio et sancta novitas: antiquae religionis germen inveteratos diu et veteres multum subito innovavit.*” (1 Cel 89, 4-5).

de “atualidade” ou de um evento “recente” ou estaria mesmo pensando no “fim dos tempos”, isto é, em chave escatológica? Le Goff acena para o fato de o termo *novissimus* ter mais de um significado. Para o historiador francês, desde a Antiguidade que o “superlativo de *novus*, *novissimus* adquiriu o sentido de último, de catastrófico. O cristianismo elevou este superlativo a um paroxismo de fim de mundo. Mas “novo” tem, antes de mais nada, e sentido de recém-aparecido, de nascido, de puro⁷⁷⁷. Com base nisso, o termo *novus* utilizado por Celano poderia muito bem indicar ambos sentidos, isto é, para um fenômeno “recém-aparecido”, dotado de certa carga de “pureza”, como também um sinal do fim de uma era e início de outra, muito desejada, como se viu, pelo projeto de renovação iniciado pelo papado de então. Impossível deixar de citar aqui, no campo da literatura, o chamado “*Dolce stil nuovo*”, com que ficou conhecido a escrita italiana que se contrapunha ao lírico trovadoresco e que teve entre seus principais expoentes, Guido Guinizelli (1230-1276), Guido Cavalcanti (1255-1300) e Dante Alighieri (1265-1321)⁷⁷⁸. Nas palavras de Erich Auerbach, o *stil nuovo* tinha a particularidade de que sua inspiração religiosa não era unicamente mística

(...) mas sim que é subjetivista em grau máximo. [...] Esta mentalidade, (...) é, no mínimo, uma profunda sublimação das doutrinas eclesiásticas, é algo autônomo que em todo caso pode ter um lugar no seio da Igreja, mas que, não obstante, se encontra já nos limites da heterodoxia. E, de fato, alguns membros daquele círculo eram considerados livres pensadores⁷⁷⁹.

Como se pode observar, o tema da novidade era já bastante explorado pelos literatos do século XIII e que certamente o hagiógrafo celanense não ficou de fora deste processo, mesmo que sempre cauteloso e não muito claro sobre se essa *novitas* refere-se a *fraternitas* ou a *Ordo*, ou se não distingue ambas.

O fato é que, a *Vita beati Francisci*, assim, ao nascer como uma hagiografia que, por sua vez, devia ter o único objetivo de celebrar um santo recém-canonizado que deveria de ora em diante servir de modelo não apenas para os frades de sua Ordem, mas também para toda a *christianitas*, acabou também por “canonizar” um bem determinado tipo de alegria e de riso que todos os fiéis deveriam imitar.

⁷⁷⁷ LE GOFF, 2003, p. 179.

⁷⁷⁸ IÁÑEZ, E., *História da literatura. A Idade Média*, 1989, p. 293.

⁷⁷⁹ AUERBACH, Erich. *Dante, poeta del mundo terrenal*, 2008, p. 51.

Muito mais imersa nos problemas institucionais como as divisões sofridas pela Ordem na década de 40 do século XIII – como a sacerdotalização⁷⁸⁰ e “intelectualização” -, o *Memoriale* foi extremamente marcado pelo fato ter sido escrito para um público de leitores mais seletos: os frades. Entretanto, apenas citar mais vezes as memórias sobre as relações de Francisco com sua primeira *fraternitas* não era suficiente para marcar e ensinar as novas gerações de irmãos, era preciso destacar que a marca principal destes companheiros era a alegria, mas, a alegria agregadora de um fundador.

Assim, segundo o *Memoriale*, por não lhe agradar ver seus frades tristes, Francisco sempre achava um jeito de exortá-los à alegria. Um dia, ao perceber certo desânimo nestes ao pedir esmolas de porta em porta, tentou consolá-los profetizando que “muito nobres e sábios hão de associar-se a nossa congregação, os quais considerarão honra mendigar esmolas. Portanto, vós que sois as primícias deles, alegrai-vos e regozijai-vos (*laetamini et gaudete*) (...)”⁷⁸¹.

Celano apresenta não só um Francisco que se desdobra a promover a alegria entre seus irmãos, mas também um santo que chega a repreender frades que se mostram com rosto triste entre os outros⁷⁸², atitude esta já identificada em seus escritos. Certa vez, ao encontrar um destes e, sentindo-se incomodado disse que “não convém que o servo de Deus se mostre triste e carrancudo aos homens, mas se mostre sempre gracioso”⁷⁸³ (*Non decet servum Dei tristem et turbulentum se monstrare hominibus, sed semper honestum*). Não quer dizer, é claro, que Francisco pedisse aos seus que simplesmente ignorassem as intempéries pessoais, mas que o fizessem longe dos outros irmãos, dissipando “tuas ofensas em teu quarto, chora e geme dizente de teu Deus”⁷⁸⁴ (*offensas tuas in tuo cubiculo discute, et coram Deo tuo lacrimare et ingemisce*). Esse desejo de alegria era tão caro ao fundador da *Ordo Minorum* que o autor celanense recorda que este a mandou que fosse registrada na Regra⁷⁸⁵ de 1221 (a *Regula non bullata*):

⁷⁸⁰ Cf. discussão da p. 52 sobre “clericalização” da sociedade e “laicização” do clero dentro do processo de “institucionalização” dos espaços urbanos.

⁷⁸¹ “*Dico vobis, multos nobiles et sapientes nostrae congregationi iungendos, qui pro honore ducent eleemosynas mendicare. Vos igitur, qui estis illorum primitiae, laetamini et gaudete (...)*”. (2 Cel 74, 5-6)

⁷⁸² Cf. MINOIS, **Op. Cit.**, p. 216.

⁷⁸³ 2 Cel 128, 1.

⁷⁸⁴ 2 Cel 128, 2.

⁷⁸⁵ Cf. RnB 7,16.

(...) e amava tanto o homem cheio de alegria espiritual que por ocasião de um Capítulo, para admoestação geral, mandou que se escrevessem estas palavras: “Cuidem os irmãos para não se mostrar exteriormente sombrios e tristes hipócritas, mas mostrem-se alegres no Senhor, sorridentes, agradáveis e convenientemente simpáticos”⁷⁸⁶.

Duas coisas aqui chamam a atenção. Primeiro, o tipo de alegria estimada e promovida por Francisco. Novamente, trata-se de uma alegria espiritual (*spirituale laetitia*) e, assim, tem como fonte Deus (*in Domino*) e, a partir desta realidade é que os frades devem ser sorridentes, agradáveis e convenientemente simpáticos (*hilaes et iucundos, et convenienter gratiosos*). Segundo, Celano faz questão de evocar a importância da Regra (mesmo que esta não seja bulada, de 1221) nesse trabalho de reestruturação da Ordem.

Por fim, fazendo eco a *intentio* do Capítulo geral de 1244, no que tange ao projeto de unificação da Ordem, minimizando os fatores de decadência ao mesmo tempo que apresenta um Francisco como modelo de perfeição, Celano insiste na alegria da primeira *fraternitas*, embora transfira para esta problemas tardios, isto é, anacrônicos, como é o caso das *verba ociosa* que além de ferirem o ideal da eficácia e força da palavra edificante, torna-se mais um agravante, segundo o autor, neste processo de reunificação. Em outras palavras, o *Memoriale* apresenta um Francisco que não deve mais ser tanto um *speculum christiani*, um modelo para todos os cristãos, mas principalmente aqui um *speculum fratrum*, uma forma oficial para um grupo seleto: os frades. Isso parece dar a Celano mais liberdade para mostrar um santo segundo os moldes hagiográficos tradicionais, sem deixar de pintá-lo um pouco mais inclinado, ao menos, ao sorriso (*subrisus*).

Essa alegria típica da primitiva *fraternitas* é recordada também, como já se viu, pela *Legenda trium sociorum* que faz questão de apresentar os primeiros frades como extremamente alegres. Certa vez, tendo escolhido um dos companheiros, de nome Egídio de Assis, para que o acompanhasse numa missão na região da Marca de Acona,

⁷⁸⁶ “*Tantum autem diligebat virum spirituali laetitia plenum, quod pro generali commonitione in quodam capitulo scribi fecit haec verba: “Caveant fratres, ne se ostendant extrinsecus nubilosos et hypocritas tristes, sed ostendant se gaudentes in Domino, hilaes et iucundos, et convenienter gratiosos”*”. (2 Cel, 128, 5-6)

(...) exultavam profundamente no Senhor [*exultabant vehementer in Domino*], mas o santo homem, cantando em francês em voz alta e sonora os louvores do Senhor, bendizia e glorificava a bondade do Altíssimo, Na verdade, era tão grande neles a alegria [*tanta vero erat in eis laetitia*] que parecia terem encontrado um grande tesouro no campo evangélico da senhora pobreza, por amor da qual haviam desprezado generosamente e de bom grado todos os bens temporais como se fossem esterco⁷⁸⁷.

Os laços dentro da primitiva *fraternitas* eram tão fundados nessa alegria narrada pela *LTC* que “quando novamente se encontravam uns com os outros, enchiam-se de tanta alegria e prazer como se não recordassem de nada daquelas coisas que haviam sofrido por parte de [homens] malvados”⁷⁸⁸.

Esse fragmento revela também uma faceta dos primórdios do movimento franciscano que fora silenciado pela *Vita beati Francisci*, de Tomás de Celano que, por sua vez, já havia sido brevíssimo e negligente no que tange ao trato da *fraternitas*, de 1209 a 1229, ou mais precisamente ainda aos primeiros anos da fundação desta. A *LTC* não se abstém de narrar as adversidades sofridas por Francisco e seus primeiros irmãos

Até aqui, algumas considerações podem ser feitas, depois de devidamente analisados todos estes elementos. Certamente, a *LTC* visa recordar e insistir numa “pureza” das origens do movimento franciscano, mas não o faz de modo ingênuo e a-histórico, uma vez que não hesita em apresentar todos os combates espirituais e psicológicos sofridos pelo santo entre sua juventude desregrada e sua conversão a uma trajetória religiosa, como não se silencia, como o faz Celano, sobre as dificuldades vividas pela *fraternitas* primitiva, onde, mal compreendidos num primeiro momento, tanto Francisco como seus irmãos são considerados como loucos e vítimas de zombaria (*derisus*).

Assim, por um lado, o jovem assisense, mesmo entregue as festas e serenatas, é representado nessa fase de sua vida com adjetivos do tipo “*hilarius*”, “*iocosus*” e “*lascivus*”, por outro, nunca é relatado rindo (mesmo que tais termos sugiram um jovem risonho em meio aos prazeres do divertimento), ao passo que o *derisus*, isto é, o mau riso, ocorre um número de vezes considerável no texto. Tal

⁷⁸⁷ “(...) *exultabant vehementer in Domino, sed vir sanctus, alta et clara voce laudes Domini gallice cantans, benedicebat et glorificabat Altissimi bonitatem. Tanta vero erat in eis laetitia quasi magnum thesaurum invenissent in evangelico praedio dominae paupertatis, cuius amore omnia temporalia velut stercora contempserant liberaliter et libenter*”. (*LTC* 33,2-4)

⁷⁸⁸ “Quando autem se invicem revidebant, tanta iocunditate replebantur et gaudio ac si nihil recordarentur eorum quae passi fuerant ab iniquis”. (*LTC* 41,5).

constatação desdobra-se em outra questão, esta somente identificável quando se tem em mãos o texto latino: os qualitativos acima desaparecem das narrativas a partir do momento em que Francisco inicia seu processo de conversão espiritual, e ganham destaque palavras mais familiares aos hagiógrafos franciscanos: “*laetitia*” e o “*gaudium*”, sempre dispostas textualmente de forma a indicar ao leitor uma relação fundamentada no divino, em Deus, distinguindo-as da alegria que se aproxima do simples prazer da diversão.

Em suma, tanto a *Legenda trium sociorum* quanto o *Memoriale*, respeitando-se sempre seus objetivos e naturezas próprias a cada obra, fechariam, assim, uma primeira fase da história das biografias de São Francisco de Assis. Ambas tinham a intenção de recordar um fundador e considerá-lo, ainda vinte anos depois de sua morte, uma referência e modelo para toda a Ordem, principalmente para os irmãos recém ingressos. Celano, no seu *Memoriale*, dá claros sinais, pelas inserções pessoais que faz, de saudade de seu mestre frente às dificuldades institucionais vividas pela *Ordo*. A *LTC*, por sua vez, fixa-se em um Francisco que devia ser lembrado em sua “humanidade”, esta refletida nas suas inquietações, dúvidas e contradições pessoais. Entretanto, a busca por um rosto para São Francisco deveria continuar, mas, agora mais próximo à instituição do que da intuição.

Assim, também a *Legenda Maior*, de Boaventura, é chamada a se posicionar nesse processo de reestruturação institucional da *Ordo Minorum*. Uma vez que uma das intenções do autor, como fora dito acima, era de salvaguardar a paz e a unidade no interior da Ordem, não deve causar estranhamento que o ministro geral não deixe de trabalhar o tema da alegria no apostolado dos frades e na vida comunitária. Desta maneira, em um dos relatos, descreve que quando Francisco admoestava e enviava seus frades em missão, estes, “prostrando-se humildemente por terra diante do servo de Deus, com alegria de espírito [*cum gaudio spiritus*], recebiam o mandato da santa obediência”⁷⁸⁹. Da mesma forma, referindo-se ao apostolado exercido pelos frades, Francisco “exultava em espírito [*exultabat in spiritu*]” quando ouvia que “muitos eram induzidos à via da verdade pela odorífera fama dos santos irmãos dispersos pelo mundo”⁷⁹⁰. No intuito de expor que a alegria era um elemento unificador na vida de fraternidade, faz questão de recordar um Capítulo geral

⁷⁸⁹ “*At illi coram servo Dei humiliter se prosternentes in terram, cum gaudio spiritus suscipiebant obedientiae sanctae mandatum*”. (LM III, 7).

⁷⁹⁰ “(...) *cum sanctorum fratrum per orbem distantium odorifera fama multos audiret ad viam veritatis induci*”. (LM VIII,3).

ocorrido na igreja da Porciúncula, onde estavam presentes mais de cinco mil frades, e que ali havia “suficiência de alimento, acompanhava uma boa saúde corporal, e fluía a alegria espiritual [*spiritualis iucunditas*]”⁷⁹¹. Como se pode averiguar, um santo dado ao riso e a alegrias carnavais não era muito adequado aos projetos institucionais boaventurianos, atitude esta que recebeu uma resposta, senão a altura, ao menos como alternativa, de uma obra posterior.

Antes, é preciso recordar que, em finais do século XIII a Igreja, embora ainda precisasse muito do apostolado dos franciscanos, já não mais necessitava tanto de Francisco quanto na época de Inocêncio III e de Gregório IX e seu projeto de renovação espiritual e religiosa da cristandade. Basta recordar o teor de um cânon chamado “*Religionem diversitatem nimiam*”, expedida pelo Concílio de Lion, de 1274, que declarava as ordens mendicantes – dominicanos e Menores – um pleno reconhecimento e “pleno direito de inserção no corpo eclesiástico na base da própria “evidente utilidade para a Igreja universal (*evidens utilitas ecclesiae universalis*)”⁷⁹². Ao que parece, o conceito de “*utilitas*” havia marcado a *Ordo Minorum* durante todo o *Duocentto*, revelando com precisão seu papel dentro da Igreja.

Mesmo assim, eram outros tempos. Os únicos que, bem ou mal, ainda se preocupavam com uma “imagem” de seu fundador eram os próprios frades Menores. Não se pode deixar de lado que, segundo Manselli, os frades que sucederam Boaventura no cargo de ministro geral da *Ordo Minorum*, de alguma forma, poucas inovações fizeram em relação ao projeto boaventuriano, indicando a sombra que este faria ainda ao menos até o final do século XIII⁷⁹³. Isso não quer dizer que este breve período foi de tranquilidade e paz. Pelo contrário, era apenas o início de conflitos que explodiriam mesmo já no início do século seguinte, tendo como carro-chefe o “retorno” de São Francisco e o desejo de alguns grupos, como os Espirituais, de repropor a simplicidade e a pobreza das origens da *fraternitas*.

Pode-se dizer que um dos primeiros indícios dessas disputas ocorreria com uma bula papal, intitulada *Volontarie paupertati*, de 05 de novembro de 1274, que dava aos frades Menores “uma mais livre e ágil disponibilidade de trocar, vender e comprar bens móveis (livros, ferramentas de trabalho, objetos litúrgicos, etc.), reafirmando, assim, o princípio da propriedade de todos os bens dos frades a

⁷⁹¹“(…) *et victus sufficientia suberat, et salus comitabatur corporea, et spiritualis incunditas affluebat*”. (LM IV, 10)

⁷⁹²MERLO, **Op. Cit.**, p. 137.

⁷⁹³Cf. MANSELLI, **Op. Cit.**, p. 115.

Igreja”⁷⁹⁴. Não é preciso dizer que esta declaração amenizava ainda mais a prática de uma pobreza reclamada pelos grupos mais rigoristas e inflamados citados acima.

Assim, o pedido do Capítulo geral de Padova, realizado mais de uma década depois da morte de Boaventura, não só reiniciava a busca por um rosto para Francisco, por meio de novas lembranças antes negligenciadas, mas inaugurava também, um novo estilo, isto é, dá-se a impressão que era mais interessante para este contexto o “Frei” Francisco como modelo de vida do frade do que o “São” Francisco revestido de uma santidade inalcançável. Em outras palavras, a *Compilatio Assisiensis* devia chamar de volta seu fundador para “caminhar” e orientar, novamente, o caminho de seus irmãos. Era necessário um Francisco mais “humano” que, embora rígido e, às vezes até áspero, em suas convicções, a ponto de ser temido pelos seus, fosse dotado também de uma ternura e bondade que cativasse os leitores, bem como a presença de uma alegria mais, diga-se, “tocável”.

É claro que nem sempre esse Francisco mais “humano” podia ser representado de qualquer forma. Por exemplo, o tema da “loucura” na vida do santo, ao que parece, nem sempre era bem vista por alguns frades que, a seu modo, se preocupavam com a imagem do santo. Por exemplo, quando este estava para morrer, um desses irmãos, chamado Frei Elias chamou sua atenção, por vê-lo tão alegre mesmo diante de seu fim derradeiro. Lembrando ao santo que não ficaria bem comportar-se assim dizendo que as pessoas se escandalizariam dizendo: “Como demonstra tanta alegria esse que está perto da morte? Pois deveria pensar na morte”⁷⁹⁵. É claro que aqui, o fragmento deve ser lido levando-se em consideração as querelas entre os Espirituais e a Comunidade, uma vez que este frei Elias era vigário geral da Ordem e fora ele quem encabeçou a construção da imponente basílica de São Francisco, em Assisi, sempre inclinado colaborar solícito com os projetos papais, coisa inaceitável ao ramo “espiritual” que sempre o representa de forma “negativa” na literatura deste período.

⁷⁹⁴ MANSELLI, *Ibid.*, p. 116.

⁷⁹⁵ “*Quomodo tantam letitiam hic ostendit qui est prope mortem? Deberet enim de morte cogitare*”. (CAss 99)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura hagiográfica franciscana, por ter em sua trajetória histórica um aspecto essencialmente “militante”, não apenas refletiu as novas exigências e novas necessidades das sociedades dos grandes centros urbanos do século XIII, mas, sempre portou-se de modo ativo ao oferecer respostas e tentativas de soluções a esses problemas. Assim, nunca ficou alheia ou indiferente às ambiências históricas que a rodeavam e das quais era parte. Não por acaso, como foi constatado neste estudo, os primeiros biógrafos de São Francisco de Assis viram-se muito cedo impelidos a retomarem discussões antigas e pertinentes do pensamento cristão que remontavam a Patrística - como a questão do “Cristo agelasto”, isto é, da apologia sobre a inviabilidade de se apresentar a segunda pessoa da Trindade rindo – para poderem representar seu santo nos mesmos moldes e sob o mesmo *signum*, mesmo que muitas vezes o fizessem de forma criativa ao descreverem a alegria inerente à personalidade de seu biografado.

Como foi observado, no decorrer deste estudo, não era apenas uma questão de se fazer uma distinção entre dois conceitos próximos como a alegria e o riso; era preciso, além de se distinguir entre o “riso bom” e o “riso mal” (derrisão) – estes já bem definidos pelo pensamento medieval -, distinguir também dois tipos de alegria: uma alegria “espiritual” (*spiritualiter*), fundamentadas numa relação com o divino e uma alegria “carnal” (*carnaliter*), baseadas em um prazer de tipo corporal. Os primeiros hagiógrafos do santo de Assis nem sempre mostraram clareza no uso dessas distinções, sendo estas melhor precisadas nas *vitae* e *legendae* escritas por eruditos da envergadura de Tomás de Celano e de Boaventura de Bagnoregio.

Agradava mais, por exemplo, ao teólogo uma alegria que fosse fruto, também ela progressiva, de um desenvolvimento sempre ascendente do espírito que parte em busca de Deus. Não por acaso, ao narrar o célebre tema em que o jovem Francisco beija um leproso, cena esta considerada um dos marcos principais da conversão do santo, Boaventura acentua de forma ainda mais explícita esses “degraus” da perfeição evangélica. Segundo a narrativa, depois do beijo, Francisco montou de novo em seu cavalo, enquanto o leproso desaparecera de sua vista; “então, repleto de admiração e alegria [*gaudio*], começou a cantar devotamente

louvores ao Senhor, propondo a partir de então elevar-se sempre a realidades maiores”⁷⁹⁶.

Para o autor da *Legenda Maior*, para se percorrer as três etapas de perfeição cristã – o *initium*, o *progressus* e a *consummatio* -, era condição *sine qua non* que não só se abandonasse um passado de pecados (era assim que lia a juventude do seu biografado), mas que estes fossem perdoados. Assim, certa vez, enquanto Francisco “chorava num lugar solitário, meditando na amargura de seus anos [passados], vindo sobre ele a alegria do Espírito Santo [*laetitia Sancti Spiritus*] foi certificado da plena remissão de todos os pecados”⁷⁹⁷.

Nesta escalada de perfeição, o autor da *Legenda* define como sendo o ápice do que concebia por alegria ideal, o evento da estigmatização de Francisco, ocorrida em 14 de setembro de 1224, no monte Alverne. O santo de Assis era, assim, para Boaventura o modelo de vida cristã porque foi o que mais se aproximou a Cristo, ao ponto de receber em seu corpo, as chagas da crucificação. No esquema teológico traçado para se moldar o caminho espiritual do santo, esta experiência seria a *consummatio*, o coroamento de uma vida evangélica. Por isso, não é de se admirar que represente a cena com certa dramaticidade literária onde relaciona dois sentimentos contrários como a alegria e a tristeza:

E como tivesse chegado em vôo rapidíssimo a um lugar no ar próximo do homem de Deus, apareceu entre as asas a imagem de um homem crucificado que tinha as mãos em forma de cruz e os pés estendidos e pregados na cruz. Duas asas se elevavam sobre a cabeça dele, duas se estendiam para voar e duas cobriam todo o corpo. Vendo isto, ficou profundamente estupefato, e o coração experimentou alegria [*gaudium*] misturada com tristeza. De fato, alegrava-se no aspecto grandioso com que percebia que era olhado por Cristo sob a forma de Serafim, mas a crucificação transpassava a sua alma com espada de compassiva dor”⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶ “*Admiratione itaque repletus et gaudio, laudes coepit Domino decantare devote, proponens ex hoc semper ad maiora conscendere*”. (LM I,5)

⁷⁹⁷ “*Quadam autem die, dum in quodam solitario loco annos suos in amaritudine recogitans deploraret, sancti Spiritus in eum superveniente laetitia, certificatus est de remissione plenaria omnium delictorum*”. (LM III, 6).

⁷⁹⁸ “*Cumque volatu celerrimo pervenisset ad aeris locum viro Dei propinquum, apparuit inter alas effigies hominis crucifixi, in modum crucis manus et pedes extensos habentis et cruci affixos. Duae alae super caput ipsius elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae vero totum velabant corpus. Hoc videns, vehementer obstupuit, mixtumque moerore gaudium cor eius incurrit. Laetabatur quidem in gratioso aspectu, quo a Christo sub specie Seraph cernebat se conspici, sed crucis affixio compassivi doloris gladio ipsius animam pertransibat*”. (LM XIII, 3).

Essa alegria “madura” pode ser encontrada ainda no já analisado (no *Memoriale*) episódio que narra Francisco doente desejando ouvir música tocada em uma cítara e pede que Frei Pacífico, o citarista, o faça. Este, porém, se recusa, por achar que tais prazeres mundanos não convêm a um santo. Esta história termina, então, dizendo que, à noite, Francisco ouvira a tal canção que provavelmente fora tocada por um anjo, já que não se via ninguém. Interessante notar que na versão de Boaventura, o frade citarista simplesmente desaparece:

(...) numa certa ocasião, atormentado o corpo pela vinda simultânea de muitas enfermidades, como ele tivesse tido o desejo de ouvir música para estimular a alegria do espírito, e estivesse claro que isto não aconteceria convenientemente por meio de obra humana, fez-se presente a deferência dos anjos para realizar o desejo do santo homem (...)⁷⁹⁹.

Se em sua narrativa, como se viu, Celano introduz o leitor ao problema, dizendo que a música tinha sido criada para o louvor de Deus e que só com o passar do tempo foi secularizada⁸⁰⁰, reforçando sua teoria utilizando-se de Frei Pacífico para lembrar Francisco que não convinha dar, assim, prazer aos ouvidos. Boaventura, por sua vez, nem se quer toca nesse assunto, não se justifica ao leitor, mas vai direto ao ponto afirmando que o santo, de antemão, já sabe que não convém ouvir uma canção executada “por obra humana”, não precisa mais ser lembrado (como em Celano), expressando, desta forma certo tipo de “maturidade” de um homem já liberto dos prazeres carnavais e já tendo alcançado os mais altos degraus de perfeição.

Ainda a partir desse esquema dialético da alegria “espiritual” e da alegria “carnal”, no que diz respeito aos elementos lúdicos presentes na *Legenda Maior*, pouco ou quase nada esta parece contribuir para o tema, uma vez que são repetições praticamente literais das fontes que utilizara⁸⁰¹. Entretanto, no famoso relato do “presépio vivo” (Fig. 10) encenado em Greccio, no ano de 1223, Boaventura insere um detalhe negligenciado pelos biógrafos anteriores:

⁷⁹⁹ “Cum enim tempore quodam, ex multarum infirmitatum concursu aggravato corpore, ad iucunditatem spiritus excitandam alicuius audiendi soni harmonici desiderium habuisset, nec idhonestatis decentia per ministerium fieri pateretur humanum, affuit Angelorum obsequium ad viri sancti placitum adimplendum”. (LM V, 11)

⁸⁰⁰ “Instrumenta quippe musica, divinis quondam laudibus deputata, in aurium voluptatem libido humana convertit”. (2 Cel 126,2).

⁸⁰¹ Cf. LM V,4; LM VI, 1; LM VI, 2; LM VI,4; LM VII, 5.

Aconteceu, no terceiro ano de sua morte, na aldeia de Greccio, que ele [Francisco] decidiu celebrar a memória do nascimento do Menino Jesus com maior solenidade que pudesse para reavivar a devoção. E para que isto não pudesse ser tachado como novidade, tendo pedido e obtido a licença do sumo pontífice, mandou que fosse preparado o presépio (...) ⁸⁰².

Ao que parece, Boaventura procura evitar que se caia sobre Francisco qualquer suspeita de heresia, e na tentativa de apresentá-lo convenientemente obediente ao papado, faz questão de registrar a licença dada ao santo, uma vez que uma decretal de Inocêncio III, datada de 1207, proibia os “*ludi theatrales*” (os jogos teatrais) dentro da liturgia. O teólogo de Bagnoregio sabe que deve defender seu santo “oficial”, que deveria ser modelo para os frades e para todo o povo cristão, de qualquer imagem que o ligasse ao mero prazer carnal de brincar, ainda mais com coisas sagradas! A propósito, é difícil imaginar que Boaventura, a partir do modo como concebia sua “teoria da santidade” como uma progressiva elevação do espírito junto a Deus, desse alguma importância ao ato de “brincar”. Nesse caso, o *doctor seraphicus* parece se apoiar nas teorias de seu contemporâneo, Tomás de Aquino, uma vez que este sim discorre muitas linhas sobre o problema do riso em seus tratados teológicos. Deste modo, para o *doctor angelicus*, a brincadeira deve “respeitar as conveniências em relação às coisas e às pessoas. Não se deve brincar com o que é respeitável: os parentes, os justos, os poderosos, os fracos, a religião, os textos sagrados e, bem entendido, Deus” ⁸⁰³.

É perfeitamente compreensível que a *Legenda Maior* não dê qualquer atenção ao riso. Nem mesmo o *derisus* é citado com clareza em suas narrativas. No intuito de apresentar um Francisco como “um anjo do sexto selo”, citado no *Livro do Apocalipse*, isto é, um homem predestinado a ser, na cabeça do teólogo de Bagnoregio, um exímio exemplo de alguém que percorreu com perfeição todas as etapas (*initium*, *progressus* e *consummatio*) até se tornar um “outro Cristo” (*alter Christus*), não deve causar surpresa que brincadeiras, risos e outros prazeres ditos mundanos fossem simplesmente proscritos a terem qualquer relação com o santo de Assis. Boaventura, como se viu, pode até ter demonstrado possuir sim uma

⁸⁰² “Contigit autem anno tertio ante obitum suum, ut memoriam nativitatis pueri lesu ad devotionem excitandam apud castrum Graecii disponeret agere, cum quanto maiore solemnitate valeret. Ne vero hoc novitati posset adscribi, a Summo Pontifice petita et obtenta licentia, fecit praeparari praeseptum (...)”. (LM X,7)

⁸⁰³ MINOIS, *Op. Cit.*, p. 235.

sensibilidade histórica em relação aos caminhos que “sua” Ordem estava tomando, mas pouco ou nada parece ter contribuído para apresentar um Francisco “humano” ou mesmo histórico. Neste esquema, não haveria mesmo lugar para o riso de prazer, para o riso em sua “humanidade”. Consideração esta que mudaria com a publicação da *Compilatio Assisiensis* que, mesmo reafirmando a importância da alegria “espiritual” e “interior”, não deixou de fazer uma leitura mais positiva em relação ao riso e do brincar na vida do Assisiense.

Além desses elementos de cunho teológico, outros fatores culturais e sociais tiveram seu peso na construção literária em torno a Francisco de Assis e suas relações com a alegria e o riso. Primeiramente, o movimento humanista dos séculos XII e XIII que, ao valorizar o ser humano faz com que este tenha reais motivos para se alegrar, pois agora pode aspirar à salvação de sua alma! Este homem reabilitado, lembrado de ser *imago Dei*, pode agora perceber e, principalmente, expressar esse encantamento diante do mundo criado e sensível, celebrando sua beleza e fascinado por essa alegria “tocável”. A antiga concepção de mundo como *valle lacrimarum* (vale de lágrimas) oscila com a imagem do Paraíso original, e a humanidade se dá conta, aos poucos, de que não deve tanto remontar sua essência ao “pecado original”, mas a sua “inocência original”! Essa descoberta o leva a brincar, a explorar este aspecto lúdico da existência, dimensão esta bem expressa no santo de Assis, que brinca até com sua formosa “*Domina Paupertas*”, uma vez que, para ser alegre não é preciso se guardar nada!

Em contrapartida, obviamente, não se trata de uma alegria desenfreada. Muito pelo contrário, os primeiros hagiógrafos não se furtam em promover a virtude da “justa medida” tão evocada nos novos comportamentos de convivência urbana. Assim, a alegria *moderata* é celebrada ao mesmo tempo que se condena os excessos e os perigos da ociosidade, principalmente aquela aplicada a atividade de pregação empenhada pelos frades, que afasta os ouvintes da alegria do encontro com a palavra divina e os leva ao riso, como pregava o emblemático fragmento XX das *Admonitiones* do santo. Entretanto, essa mesma “justa medida” criava problemas aos que tinham a tarefa de narrar a vida de Francisco de Assis, uma vez que sentiam a necessidade de registrar “santa loucura” contida em sua mensagem, numa época em que, por um lado, a figura do louco é ambígua e quase sempre posta sob suspeita, por suas aproximações com o diabo, e, por outro lado, no mal-

estar de exaltar essa “loucura” num santo construído para, com sua Ordem religiosa, servir de modelo de uma renovação espiritual proposta pelo papado da época.

Em suma, todos esses problemas em torno da alegria e do riso na construção do imaginário franciscano do século XIII se desdobrarão em outras temáticas nas legendas e compilações do século XIV. Mesmo num contexto político e religioso mais complexo e difícil para o franciscanismo, é no *Quattrocento* que a literatura franciscana - mesmo oscilando ainda entre um santo que detesta o riso - como se pode encontrar no *Speculum Perfectionis*⁸⁰⁴, e um santo que “desdramatiza” a pobreza e que vive com seus primeiros companheiros aventuras muitas vezes hilárias (sem perder seu aspecto edificante), como nos *Fioretti di San Francesco*⁸⁰⁵ -, vê nascerem os primeiros sinais do nascimento do que se pode chamar de um “humorismo” tipicamente franciscano, ainda pouco explorado pelos historiadores.

⁸⁰⁴ O *Speculum Perfectionis* geralmente é datado como do primário quarto do século XIV. Nos primeiros embates teóricos e metodológicos travados em torno a “Questão franciscana”, pode-se dizer que o *Speculum perfectionis* (SP) teve um papel de protagonista, devido a importância que seu primeiro editor moderno, Paul Sabatier, ainda em 1898, deu a ela, colocando-a quase como uma referência a partir da qual, toda produção hagiográfica franciscana deveria ser mensurada em seu próprio valor. Como se constatará a seguir, esta primeira edição e apresentação foi alvo de muitas críticas e correções na época em que surgiu, mas nem por isso o *Speculum* deixou de ser também ela uma obra emblemática, primeiro, por trazer em si idéias provenientes do grupo dos Espirituais que, de forma mais intensa que na *Compilatio Assisiensis*, nela se mostram mais mordazes e irredutíveis em suas posições em relação ao estudo, a pobreza e ao poder, temas espinhosos no início do século XIV para os Franciscanos. Segundo, porque se a *Compilatio*, segundo Accrocca, deveria ser um simples “complemento” a *Legenda Maior*, de Boaventura, o *Speculum*, por sua vez, teve o papel de dar a esta uma resposta ríspida, uma contraposição. Diferente da *Compilatio*, a leveza de um Francisco que ri e sorri com frequência e naturalidade é agora substituída por uma Francisco mais severo, que não apenas deixa de rir, mas que detesta o riso.

⁸⁰⁵ Quanto à sua datação, ao menos para os estudiosos que aceitam a ideia dos *Fioretti* serem uma vulgarização tendo os *Actus beati Francisci et sociorum eius* como sua fonte, tendem a colocá-lo na segunda metade ou mesmo na última década (talvez antes de 1396⁸⁰⁵), do século XIV, como sugerem Benvenuto Borghetti e o próprio Jacques Cambell. Não se pode pensar que os 53 capítulos contidos nos *Fioretti* que tem como uma de suas fontes, como já fora assinalado, a maior parte de *Actus beati Francisci*, sejam uma mera tradução deste último uma vez que o autor parece mais preocupado em resguardar o sentido⁸⁰⁵ das narrativas do que ser fiel, literalmente, a estas. (Cf. ACCROCCA, *Op. Cit.*, p. 545.)



Fig. 1: *Cotovias canam e voam sobre Francisco no momento de sua morte.* Legenda Maior, códice de 1457, Roma, Museu Franciscano, inv nr. 1266.



Fig.2: *Uma serpente salta para fora da bolsa que o frade acreditava cheia de dinheiro.* Legenda Maior, códice de 1457, Roma, Museu Franciscano, inv. nr. 1266.



Fig.3: *Francisco ordena a uma ave aquática doada por um pescador que retome vôo.* Legenda Maior, códice de 1457, Roma, Museu Franciscano, inv. nr. 1266.



Fig.4: *Francisco repõe na água um peixe que brinca em volta do barco do santo.* Legenda Maior, códice de 1457, Roma, Museu Franciscano, inv. nr. 1266.



Fig. 5: *Três frades verificam os estigmas de Francisco.* Legenda Maior, códice de 1457, Roma, Museu Franciscano, inv. nr. 1266.



Fig.6: *Uma lebre presa numa armadilha se refugia no colo de Francisco.* Legenda Maior, códice de 1457, Roma, Museu Franciscano, inv. nr. 1266.



Fig.7: Francisco e os animais. Marsiglia, Biblioteca Municipale, ms 111, f.139. (1280-1290)

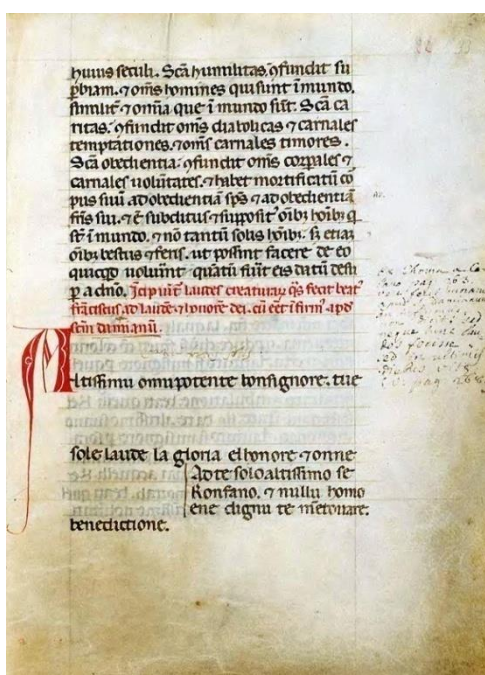


Fig.8: Fac-símile do *Cantico di frate Sole* (1225-1226), de Francisco de Assis. Biblioteca Comunale di Assisi, ms.338, f. 33r.



Fig.9: *Francisco segura o menino Jesus no presépio de Greccio*. Giotto, 1295-1299. Afresco. Dim. 230 X 270 cm. Basilica Superior de São Francisco, Assisi.



Fig. 10: O presépio de Greccio. Legenda Maior, códice de 1457, Roma, Museu Franciscano, inv. nr. 1266.

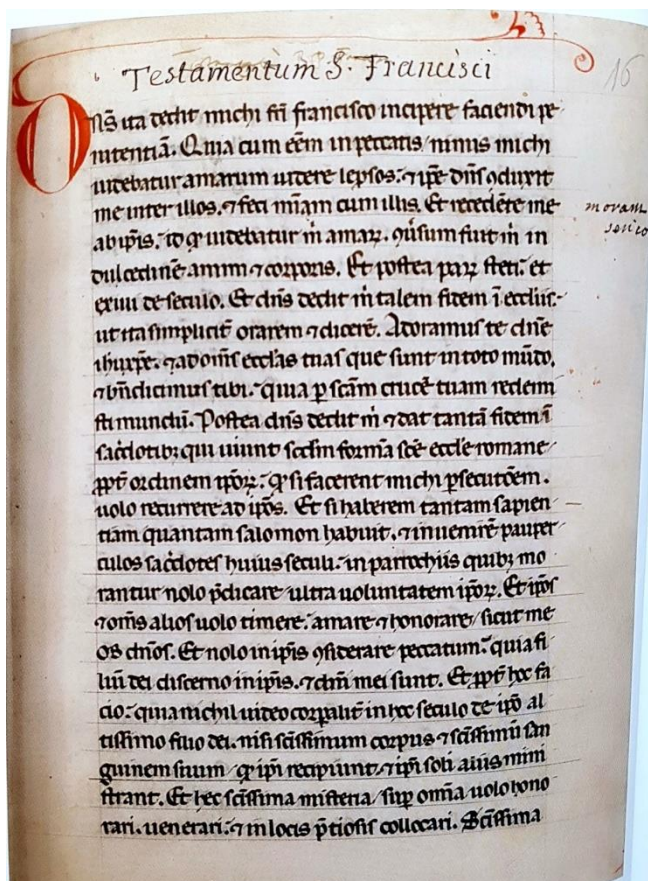


Fig.11: O Testamentum, de Francisco de Assis. Biblioteca Comunale di Assisi, ms. 338, f. 16r.

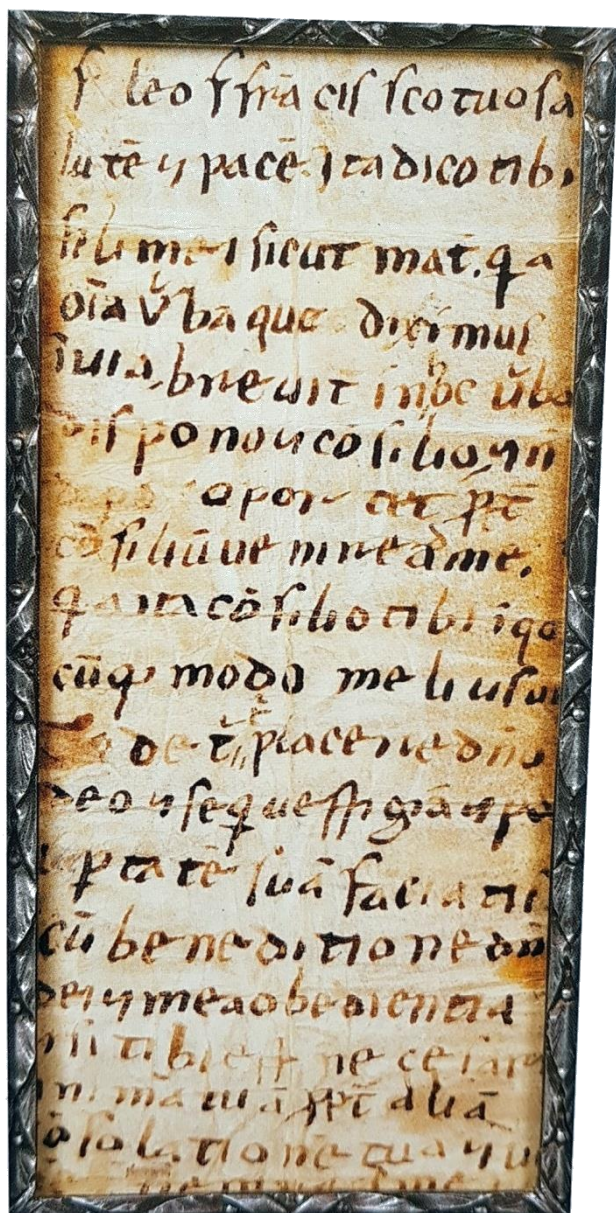


Figura 12: Bilhete autografado por Francisco a Frei Leão (c.1226).
Spoleto, Archivio della Cattedrale



Fig.13: *Frades cantando no coro.*
Chambéry, Bibliothèque municipale, ms.
4, f. 385, Milano 1430 ca. Breviário de
Maria de Savóia.



Fig. 14. *Frade que toca e monja que dança.* Miniatura de Livro de Horas, primeiro quarto do século XIV. Londres, British Library.



Fig.15: *Francisco que chora*. Trata-se de uma versão Oitocentesca inspirada numa que se perdeu e que fora encomendada por “Frei” Jacoba di Settesole ainda no século XIII. Catálogo da Soprintendenza del Lazio de 1971 (A. Cicinelli, scheda OA, nr. 1200114329).



Fig. 16: *Anjo sorridente*. Fachada da Catedral de Reims, c. 1240.



Fig. 17. *Monja e frade tocando instrumentos*. Miniatura do ‘Salterio della Regina Maria’ (1310-1320), British Library, Londres.



Fig. 18: *Maria com o Menino, anjos e São Francisco de Assis*. Cimabue Assisi. Basilica inferiore San Francesco, Transepto setentrional, 1290.



Fig.19. *A pregação aos pássaros*. Giotto. Assisi, Basilica superiore San Francesco 1296-1297.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

BAGNOREGIO, Boaventura de. **Legenda Maior**. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

BIGARONI, Mariano; BOCCALI, Giovanni (org.). **Actus beati Francisci et sociourum eius**. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1988, (Edição Bilingue Latim-Italiano).

CELANO, Tomás de. **Primeira Vida de São Francisco [Vita beati Francisci]**. In.: TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

CELANO, Tomás de. **Segunda Vida de São Francisco [Memoriale Sancti Francisci in Desiderio animae]**. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

Compilação de Assis [Compilatio Assisiensis]. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

Da chegada dos frades menores à Inglaterra [De adventu fratrum minorum in Angliam]In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014

Deffinitiones facte in capitulo parisiensi ordinis fratrum minorum (1266). In.: LITTLE, A.G (org.). Archivum Franciscanum Historicum 7, 1914.

Espelho da Perfeição [Speculum Perfetionis]. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

I Fioretti de São Francisco. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

Legenda dos Três Companheiros [Legenda tirum sociorum]. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

Regra Não-Bulada. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

Regra Bulada. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

Testamento de São Francisco. In. TEIXEIRA, Celso Márcio (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**, Petrópolis: Vozes, 2014.

REFERÊNCIAS

ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACCROCCA, Felice. **Un santo di carta: Le fonti biografiche di San Francesco d'Assisi**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2013.

_____. **La Regola di frate Francesco**. Eredità e sfida. Padova: Editrice Francescane, 2012.

_____; Felice; BERTAZZO, Luciano; MARANESI, Pietro et PELEGRINI, Luigi, **L'indentità in cammino: Povertà e penitenza, predicazione e studi nello sviluppo dei testi legislativi dei frati Minori (se. XIII-XIV)**. Assisi: Cittadella Editrice, 2014.

_____. **Viveva ad Assisi um uomo di nome Franceco: Un' introduzione alle fonti biografiche di San Francesco**. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2005.

AAVV, **La conversione ala povertà nell'Italia dei secoli XIII-XIV**. Atti del XXVII Convegno Storico Internazionale, 1991.

ALBERICO, Giuseppe. **A história da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1999.

BÁEZ, Fernando. **História universal da destruição dos livros**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BERLIOZ, Jacques (org.). **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman. **Uma história cultural do humor**. São Paulo: Record, 2000.

BUONGIORNO, Teresa; FRUGONI, Chiara. **Storia di Francesco. Il santo che sapeva ridere**. Roma-Bari: Laterza ragazzi, 2006.

CARVALHO, Cibebe. **As hagiografias franciscanas (Século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza**. 2005. 169f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.).

CELIQUETA, Daniel Elcid. **I primi compagni di San Francesco**. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1995.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos Avançados, 11 (5), 1991.

CONTI, Martino. **Estudos e Pesquisas sobre o franciscanismo das origens**. Petrópolis: Vozes, 2004.

CORBIN, Alain. **História do Cristianismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DA CAMPAGNOLA, Stanislao, **Gli Spirituali Umbri**, in: **Chi erano gli Spirituali, Atti del III Convegno Internazionale** (Assisi, 16-18 ottobre 1975), 1976.

_____. **Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV**. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1999.

DALARUN, Jacques. **Il Cantico di frate Sole. Franciesco d'Assisi riconciliato**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2015.

DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

DUFFY, Eamon. **Santos e pecadores: História dos papas**. São Paulo: Cosa & Naify, 1998.

ECO, Umberto. **O nome da Rosa**. Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 2009.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESSER, Kajetan. **Gli scritti di S. Francesco d'Assisi**: Nuova edizione critica e versione italiana. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1982

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 1995.

FONTI FRANCESCANE. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 1990.

FRANCESCHI, Franco; TADDEI, Ilaria. **Le città italiane nel Medioevo**. Bologna: Il Mulino, 2012.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média. Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem: Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GEMELLI, Agostino. **Il francescanesimo**. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2000.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**. Campinas-SP: Editora da Unicamp; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GÓES, Paulo, **O problema do riso em O nome da rosa, de Umberto Eco**. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v.21, n. 28, p. 213-240, jan./jun. 2009.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

IÁÑEZ, E..**História da literatura**. A Idade Média. Lisboa: Planeta Editora, 1989.

IRIARTE, Lázaro. **História franciscana**. Petrópolis: CEFEPAL/Vozes, 1985.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. **Dicionário de literatura medieval galega e portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

LECLERQ, Jean. **La spiritualità del Medioevo**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1986.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Editorial Estampa, 1994

_____. **São Francisco de Assis**. São Paulo: Record, 2001.

_____. **São Luis**. São Paulo: Record, 2002.

_____. **História e Memória**. São Paulo: Unicamp, 2003.

_____. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____; SCHIMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006. v.I e II.

_____. **L'uomo medievale**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2006.

_____. **As raízes medievais da Europa**, Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

_____. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **Em busca do tempo sagrado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LOYN, H.R.. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MACEDO, José Rivair. **Riso, cultura e sociedade na Idade Média**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

MANSELLI, Raoul. **I primi cento anni di storia franciscana**. Milano: San Paolo, 2004.

MARIANI, Eliodoro. **La sapienza di frate Egidio compagno di San Francesco**. Vicenza:LIEF, 1982.

MARANESI, Pietro; ACCROCCA, Felice (org.). **La Regola di frate Francesco**. Eredità e sfida. Padova: Editrici Francescane, 2012.

MAZZUCO, Vitório. **Francisco de Assis e o modelo de amor cortês-cavaleiresco**. Elementos cavaleirescos na personalidade e na espiritualidade de Francisco de Assis. 4ª ed.. Petrópolis: Vozes, 2001.

MENESTÒ, E.; BRUFANI, S.; CREMASCOLI, G. (orgs.), **Fontes Franciscani** (Medioevo Franciscano. Testi 2), Santa Maria degli Angeli-Assisi, 1995.

MERINO, J. Antonio. **Humanismo franciscano**. Franciscanismo e mundo atual. Petrópolis: FFB, 1999.

MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis; Vozes. 2005.

_____. **Eretici ed heresie medievali**. Bologna: Il Mulino, 1987.

_____. **Inquisitori e Inquisizione del Medioevo**. Bologna: Il Mulino, 2008.

METRI, Mauricio. **Poder, riqueza e moeda na Europa Medieval**. A preeminência naval, mercantil e monetária da sereníssima República de Veneza nos séculos XIII e XV. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2014.

MINOIS, Georges. **História do riso e do escárnio**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MIATELLO, André Luis Pereira. **Hagiografia franciscana e espaço urbano: o mau exemplo de Perúgia, a "cidade terrestre"**. Um esboço de leitura das fontes. Revista Franciscana, v. VI, p. 12-30, 2006.

_____. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas**. Retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MOREIRA, Alberto da Silva (org.). **Herança franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **São Francisco e as Fontes Franciscanas**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga grega e latina**. Do concílio de Nicéia ao início da Idade Média. São Paulo: Loyola, 2000. v. 2.

MORETTI, Felice. **Dal ludus ala laudes: giochi di uomini, santi e animali dall'Alto Medioevo a Francesco d'Assisi**. Bari: Edipuglia, 2007.

PACCIOCO, R.; ACCROCCA, F. **La legenda de um uomo chiamato Francesco, Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci**. 1999.

PINTARELLI, Ary E.. **Os cavaleiros da dona pobreza**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Sabedoria de um simples: os ditos do beato Egídio de Assis**. Petrópolis: Vozes, 1997.

POTKAY, Adam. **A história da alegria: Da Bíblia ao Romantismo tardio**. São Paulo: Globo, 2010.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PEDROSO, José Carlos. **Fontes franciscanas. Apresentação geral**. Petrópolis: Centro de Espiritualidade Franciscana, 1998.

_____. **O crucifixo de São Damião**. Piracicaba-SP: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2003.

POMPEI, Alfonso, **Origine e sviluppo dell'Ordine francescano nella valutazione di San Bonaventura**. In: Miscellanea Francescana. Roma: Seraphicum, 2009, nº 109.

PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. São Paulo: Arx, 1991.

ROIO, José Luiz Del. **Igreja Medieval: a cristandade latina**. São Paulo: Ática, 1997.

RUST, Leandro Duarte. **A Reforma Papal (1050-1150)**. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2006.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 2007.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**. Ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Kalina Vanderley; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2010.

SILVEIRA, Ildefonso. **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis; Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **Retrato de Santa Clara de Assis na literatura hagiográfica**. Petrópolis: Vozes. 1995.

SIQUEIRA, André Luiz de. **Videmus nunc per speculum: a (des) construção da memória hagiográfica de São Francisco de Assis na primeira metade do século XIII**. 2010. 83 f.. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Faculdade de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2010, sob orientação do prof. Dr. Geraldo Pieroni.

SIQUEIRA, André Luiz. **Innova dies nostros, sicut a principio: Uma análise das representações da Ordo Minorum na literatura hagiográfica franciscana (1229-1266)**. 2013. 187 p.. Dissertação de Mestrado em História. Setor de Ciências

Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, sob orientação do prof. Dr. Euclides Marchi.

STORNIOLO, Ivo. **Introdução ao Livro de Jó**, In: BÍBLIA SAGRADA, Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

THOMPSON, Augustine, **Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo: la "Grande Devozione del 1233"**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.

URIBE, Fernando. **Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís**. Murcia: Espigas, 1999.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea. Vidas dos santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média ocidental. Séc. VIII-XIII**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. Coleção Nova História, v. 26.

VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

VOETZEL, René. **Le rire du Seigneur**. Strasbourg: Oberlin, 1955.

ZERNER, Monique. **Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas: Editora Unicamp, 2009.